EL HEREJE Y EL CORTESANO

SPINOZA, LEIBNIZ, Y EL DESTINO DE DIOS EN EL MUNDO MODERNO

Matthew Stewart

III CENTENARIO
Gottfried W. Leibniz
(1646 - 1716)

BIBLIOTECA BURIDÁN

Matthew Stewart

El hereje y el cortesano

Matthew Stewart

EL HEREJE Y EL CORTESANO

Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios
en el mundo moderno

Traducción de Josep Sarret Grau

BIBLIOTECA BURIDÁN

BIBLIOTECA BURIDÁN

está dirigida por Josep Sarret Grau

Título original: *The courtier and the heretic.*
Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World
Edición original en W. W. Norton & Company, Inc., New York
© Matthew Stewart, 2006

Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural/Biblioteca Buridán
Diseño: M. R. Cabot
Revisión técnica: Isabel López Arango
ISBN: 978-84-96831-19-3
Depósito legal: B-26.872-07
Imprime Novagràfik
Impreso en España

Para Katherine y Sophia

Sumario

1	La Haya, noviembre de 1676	11
2	Bento	19
3	Gottfried	39
4	Una vida de la mente	55
5	El abogado de Dios	75
6	El héroe del pueblo	95
7	Las muchas caras de Leibniz	107
8	Amigos de amigos	119
9	Leibniz enamorado	131
10	Una filosofía secreta de la totalidad de las cosas	155
11	Aproximación a Spinoza	181
12	Punto de contacto	193
13	Sobrevivir a Spinoza	199
14	El antídoto contra el spinozismo	227
15	La obsesión	251
16	El retorno de lo reprimido	275
17	El final de Leibniz	289
18	La secuela	301

Notas	307
Una nota sobre las fuentes	321
Bibliografía	327
Agradecimientos	333
Índice	335

1
La Haya, noviembre de 1676

Es una suerte que vivamos en una época en la que la Filosofía es considerada como algo inofensivo. Según se acercaba el otoño de 1676, sin embargo, Baruch de Spinoza tenía motivos suficientes para temer por su vida. Poco antes, uno de sus amigos había sido ejecutado, y otro había muerto en la cárcel. Los esfuerzos para publicar su obra definitiva, la *Ética*, habían concluido entre amenazas de interposición de un proceso criminal. Un destacado teólogo francés se refirió a él como "el hombre más impío y peligroso del siglo". Un poderoso obispo le denunció como "este hombre loco y malvado, que merece ser encadenado y azotado". Para el público en general era conocido simplemente como "el judío ateo".

Entre quienes parecían impacientes por llevar al filósofo infiel ante la justicia se encontraba un joven cortesano y erudito llamado Gottfried Wilhelm Leibniz. En una carta personal dirigida a ese mismo teólogo francés, Leibniz calificaba la obra de Spinoza de "horrible" y "espantosa". Hablando con un famoso profesor se refirió a ella como "intolerablemente insolente". A un amigo le confió, "Me parece lamentable que un hombre evidentemente tan culto haya caído tan bajo".

Y sin embargo, en la privacidad de su estudio, Leibniz llenaba sus cuadernos de notas con meticulosos comentarios acerca de los escritos de Spinoza. Intercambiaba cartas secretas con su némesis pública, dirigiéndose a él como "célebre doctor y profundo filósofo". Por mediación de amigos

comunes le pidió que le dejase examinar una copia manuscrita de la *Ética*. Y el 18 de noviembre de 1676, o más o menos por estas fechas, viajó a La Haya y visitó a Spinoza en persona.

LEIBINZ LLEGÓ A HOLANDA en barco. Tenía treinta años y estaba muy bien colocado para poder reclamar el título de último genio universal de Europa. Había descubierto ya el método matemático que denominamos el cálculo (con posterioridad a, pero independientemente de, Isaac Newton). Llevaba en su equipaje su máquina aritmética de calcular —una pequeña caja de madera llena de engranajes y diales que puede contarse entre los ancestros más tempranos del moderno ordenador. Había empezado a redactar la larga lista de sus contribuciones a campos como la química, la cronometría, la geología, la historiografía, la jurisprudencia, la lingüística, la óptica, la filosofía, la física, la poesía y la teoría política. "Cuando uno […] compara sus propios pequeños talentos con los de un Leibniz", escribió Denis Diderot en la *Encyclopédie*, "uno se siente tentado a tirar sus libros a la basura y a quedarse encogido en un rincón oscuro esperando pacíficamente el momento de morirse".

Llevaría seguramente su característica peluca y vestiría su espléndido abrigo de viaje y la clase de chaleco florido, bombachos hasta las rodillas y medias de seda que tan de moda estaban por entonces en París. "Es tan poco frecuente que un intelectual vista correctamente, que no huela mal y que tenga sentido del humor", comentaba con aprobación la Duquesa de Orléans. Era más bien pequeño de estatura, tenía una nariz indisimulable y una mirada viva e inquisitiva. Inclinaba siempre la cabeza medio palmo por delante de sus encorvados hombros y nunca sabía qué hacer con los brazos. Sus piernas, se decía, estaban tan retorcidas como las de Caronte —el viejo y huraño barquero de los muertos. Navegando por los canales cubiertos de hojas de La Haya, con los faldones de su abrigo aleteando azotados por el viento otoñal, debía de tener todo el aspecto de una exótica ave de presa cubierta de oropeles.

Todo esto lo compensaba con una gran elegancia mental, o eso era al menos lo que opinaban sus contemporáneos. "Es un hombre que, a pesar de su insignificante apariencia exterior, es perfectamente capaz de hacer lo que promete": de esta forma le recomendó un barón alemán al ministro de asuntos exteriores de Luis XIV. Encontrarse con Leibinz venía a ser como sentirse arrastrado a una corriente de pensamiento. Los escritos que brotaron de su pluma llenan más de 150.000 pliegos en los archivos de Hanover y todavía no han sido exhaustivamente editados. Pero también había algo escurridizo en él —un aire de impaciencia que no podía reducirse simple-

mente a la pasajera inquietud propia de un hombre joven. A veces daba la impresión a sus interlocutores de que, por debajo de una deslumbrante efusión de palabras, todavía quedaba algo sin decir. "Me encanta este hombre", dijo en cierta ocasión una princesa expresando su malhumor, "pero me irrita que cuando habla conmigo lo trate todo de un modo tan superficial".

SPINOZA VIVÍA EN una casa de ladrillo junto a un canal llamado Paviljoensgracht en las afueras de la parte norte de la ciudad, a pocos pasos del típico paisaje llano y lleno de molinos de viento que han hecho famoso los artistas holandeses de la época. Todavía no había cumplido los cuarenta y cuatro años y solamente le quedaban tres meses de vida. Las obras que justifican la fama que alcanzaría posteriormente ya estaban terminadas. Con su *Tractatus Theologico-Politicus*, se consagró como uno de los primeros grandes teóricos del moderno estado secular y como uno de los precursores de los artífices de la Constitución de los Estados Unidos. Con su *Ética*, se anticipó a algunos de los desarrollos filosóficos y científicos de dos y en ocasiones tres siglos más tarde. "Ser un seguidor de Spinoza", dijo en cierta ocasión Hegel, "es el comienzo esencial de toda filosofía". Y cuando a Einstein le preguntaban si creía en Dios, se dice que contestaba: "Yo creo en el Dios de Spinoza".

No era ni alto ni bajo, tenía un "cuerpo bien formado", "un rostro hermoso", y una "fisonomía agradable", según comentarios de diversos observadores. Tosía frecuentemente, pero por lo demás apenas manifestaba exteriormente su precario estado de salud. Tenía un cutis oliváceo; una cabellera crespa que le caía sobre los hombros, según la moda de la época; un bigote fino; unas cejas arqueadas, largas y espesas; y unos ojos lánguidos y oscuros —"de modo que, por su aspecto, podía fácilmente deducirse que descendía de una estirpe de judíos portugueses", en palabras de un comentarista.

Spinoza vivía en una habitación realquilada en casa de un afable pintor y su bulliciosa familia, que aparentemente se llevaban muy bien con el ateo del piso de arriba. De día, se dedicaba a pulir lentes para hacer microscopios y telescopios. De noche, a la luz de una vela, pulía su sistema metafísico. En cierta ocasión permaneció en su habitación durante tres meses seguidos, y solamente pedía, a cualquier hora, que le subieran la comida, normalmente consistente en una especie de gachas de leche y pasas. De acuerdo con el inventario hecho después de su muerte, poseía dos pares de pantalones, siete camisas y cinco pañuelos. Su único lujo era una cama con dosel y cortinas de color rojo que había heredado de sus padres.

Sin embargo, Spinoza no era un hombre tan sencillo como su forma de vivir podría sugerir. Los amigos y conocidos que le visitaban a menudo veían algo enigmático en él, una curiosa combinación de cautela y atrevimiento, de modestia y arrogancia, de frialdad lógica y pasión rebelde. Era un hereje con el talante de un auténtico creyente, un santo sin religión. Tenía esa clase de carisma capaz de inspirar una de esas devociones que dura toda la vida; pero también tenía un talento excepcional para hacer enemigos.

SPINOZA NO DEJÓ constancia del hecho —o en todo caso, no dejó ninguna que haya sobrevivido a los esfuerzos de sus editores póstumos, uno de los cuales resultó ser el principal contacto de Leibniz en Holanda. Por su parte, Leibniz, en los cuarenta años que le quedaban de vida, hizo todo lo posible por evitar el tema.

Cuando le presionaban, Leibniz decía que había hecho un alto en casa de su colega filósofo mientras estaba "de paso" por La Haya. Y añadía que habían estado juntos "unas cuantas horas" y que simplemente habían intercambiado "unas cuantas anécdotas relativas a cuestiones propias del momento". Y respecto a la filosofía que podía haber adquirido durante ese viaje, afirmaba creer que era tan mala que no valía la pena "perder el tiempo refutándola".

Nada de ello era cierto. De hecho, Leibniz viajó a La Haya con el propósito específico de conocer al filósofo más famoso de la ciudad, y estuvo en ella durante al menos tres días. Según reconocía él mismo, conversó con su anfitrión "varias veces y por extenso". Y estas discusiones desbordaron ampliamente los límites de una conversación cortés sobre temas de actualidad. La única prueba material que ha llegado hasta nosotros de aquel encuentro consiste en una simple hoja de papel en la que, según explicita una nota al pie de la misma, Leibniz escribió un breve texto en presencia de Spinoza y que le leyó luego en voz alta. Contiene una prueba de la existencia de Dios.

Las pistas más importantes relativas a los acontecimientos de La Haya, sin embargo, deben buscarse entre líneas en la filosofía de Leibniz. El análisis de algunos de sus escritos no publicados revela claramente que se produjo un cambio decisivo en el tono y en la sustancia de sus reflexiones durante los días de su visita a Spinoza. En el sistema metafísico que hizo público por vez primera diez años después de su regreso de Holanda, además, no hay influencia más importante, más problemática, más extrañamente bipolar y menos reconocida que la de Spinoza.

Poco antes de cumplir sesenta años, Leibniz finalmente pareció admitir que su interés de juventud por Spinoza había sido más que circunstancial. "Sabes que una vez fui un poco demasiado lejos y empecé a decantarme del

lado de los spinozistas", escribió, poniendo estas palabras en boca de un personaje de ficción en un diálogo que finalmente decidió no publicar. Pero incluso esta tardía y reprimida confesión subestima la profundidad, complejidad y duración de la relación que tuvo con su colega filósofo. De hecho, el encuentro con Spinoza fue el acontecimiento más decisivo en la vida de Leibniz. Todo lo que había sucedido antes parece apuntar a este encuentro en busca de resolución; y todo lo que sucedió después apunta hacia el mismo en busca de una explicación.

El siglo XVII fue una época deslumbrante y combativa; un tiempo de efervescencias espirituales seguidas de guerras religiosas, guerras civiles, revoluciones, invasiones y actos de limpieza étnica; de un crecimiento explosivo del comercio internacional, de la formación de los imperios globales, la rápida urbanización de las principales capitales, inevitablemente acompañada de plagas e incendios épicos; y, por lo menos a ojos de una selecta minoría, de un nuevo tipo de ciencia que nacía trayendo consigo todas las promesas de un dios en reposo. Los historiadores posteriores se han referido a esta época como "el siglo del genio"; pero la opinión más fundamentada del momento consideraba mayoritariamente que lo que mejor la caracterizaba era una excepcional perversidad. Pero si hay un hilo que atraviesa el rico y confuso tapiz de la vida en el siglo XVII, es que esta fue una época de transición —un tiempo en que el orden teocrático de la era medieval estaba dejando paso al orden secular de la modernidad.

Spinoza no inventó el mundo moderno, pero tal vez fue el primero que lo observó bien. Fue el primero que intentó dar respuesta a las viejas preguntas de la filosofía desde una perspectiva claramente moderna. En su sistema filosófico, presenta un concepto de Dios perfectamente acorde con el universo revelado por la ciencia moderna —un universo exclusivamente regulado por la causa y el efecto de las leyes naturales, sin propósito ni diseño. Describe qué significa ser humano una vez que nuestra pretensión de ocupar un lugar especial en la naturaleza ha caído hecha añicos. Prescribe un método para encontrar la felicidad y la virtud en una era en la que los viejos teólogos han perdido credibilidad. Y aboga por un sistema de gobierno democrático y liberal, el más adecuado para una sociedad plural e interiormente fragmentada. El suyo es el primer y más arquetípico ejemplo de una respuesta activa a la modernidad —una afirmación del mundo moderno que hoy en día asociamos principalmente con el liberalismo secular.

Leibniz no era menos clarividente que su rival, ni menos abiertamente ambicioso. También él tenía fe en el poder orientador de la razón, y fue esta razón la que le impelió a realizar su viaje a La Haya. Pero aquellos dos hom-

bres que se conocieron un ventoso mes de noviembre pertenecían a su época de dos formas muy diferentes. En lo relativo a las circunstancias de su nacimiento, posición social, aspiraciones personales, hábitos alimenticios, concepción de la moda, y el número casi infinito de pequeños detalles que constituyen lo que llamamos carácter, el glamuroso erudito de Hanover y el virtuoso revolucionario de La Haya eran casi totalmente incompatibles. Y es casi imposible encontrar dos mejores ejemplos de la máxima que dice que el carácter *es* la filosofía.

En gran parte como resultado directo de su encuentro con Spinoza, Leibniz llegó a representar su propia respuesta original y antitética a los desafíos planteados por la era moderna. En sus escritos filosóficos articula una estrategia para recuperar algunas de las viejas ideas sobre Dios y el hombre mediante un análisis de los límites de la razón. Busca descubrir el significado y el propósito de la vida en todo aquello que la modernidad no logra comprender. Presenta una visión de la sociedad moderna unida en su objetivo de alcanzar una concepción de la justicia y de la caridad que trascienda el interés egoísta. Su sistema metafísico es el paradigma de una respuesta reactiva a la modernidad —o a lo que hoy en día asociamos principalmente con el conservadurismo religioso.

En las versiones más ampliamente aceptadas de la historia de la filosofía, Spinoza y Leibniz son considerados como dos de los principales representantes de un programa metafísico especulativo que hace mucho sucumbió al progreso académico.* De hecho, adoptando una visión más amplia de los acontecimientos, está claro que los dos filósofos más grandes del siglo XVII no han sido superados, y probablemente deberían ser considerados conjuntamente como los fundadores del pensamiento moderno. Vivimos en una época definida por su reacción frente a Spinoza y a todo lo que representa su filosofía. Y no hay formulación más persuasiva de esta reacción que la filosofía que Leibniz desarrolló durante los largos años que siguieron a su regreso de Holanda. Los debates contemporáneos relativos a la separación entre la Iglesia y el estado, el conflicto de civilizaciones y la teoría de la selección natural, para citar sólo algunos ejemplos, son continuación de la dis-

* Los puntos de vista presentados en este libro deben mucho al trabajo de varios académicos recientes. Al mismo tiempo, algunas de las conclusiones relativas a Leibniz, Spinoza, a la relación entre ellos y a su importancia para el pensamiento moderno no dejan de ser polémicas. Con el propósito de mantener la atención centrada en los temas principales, sin embargo, casi todas las discusiones de la literatura secundaria las he remitido a la nota sobre las fuentes que se encuentra al final del libro.

cusión que se inició aquel mes de noviembre de 1676. Todavía hoy, los dos hombres que se encontraron en La Haya representan los dos polos de una elección que todos estamos obligados a hacer, y que de algún modo, implícitamente, ya hemos hecho.

2
Bento

Incluso entre filósofos, la primera impresión es importante. Tres hechos acerca del origen y circunstancias de Spinoza son decisivos para entender el impacto que produjo en Leibinz. El primero es que era judío; el segundo es que fue expulsado de la comunidad judía a los veinticuatro años por sus opiniones heréticas; y el tercero es que nació y vivió en la época dorada de la República holandesa. Para sus contemporáneos de mentalidad medieval, el pedigrí de Spinoza le señalaba como una criatura extraña —"la clase de monstruo que produce nuestra querida Holanda"—, en palabras de un escandalizado teólogo. Para los observadores modernos, en cambio, la historia de la juventud de Spinoza es más apropiada para dibujar la imagen de un individuo extraordinario —la clase de persona que puede cambiar la historia. Para Leibniz, que permaneció para siempre atrapado entre dos épocas, Spinoza fue ambas cosas —un bicho raro y una personalidad de importancia histórica universal— y ahí está el problema que determinó el curso de su encuentro y el subsiguiente desarrollo de la filosofía de Leibniz.

Baruch de Spinoza nació en Amsterdam el 24 de noviembre de 1632. Su nombre de pila en hebreo significa "el bendito". De muchacho, era conocido familiarmente por el equivalente portugués, Bento. Más tarde, por razones académicas, adoptó el nombre latino de Benedictus. En sus escritos póstumos, se le identificó solamente por sus ya infaustamente famosas ini-

ciales, BDS. Para delicia de los futuros detractores del filósofo, el nombre familiar, Spinoza (escrito también como Spinosa, Despinosa, d'Espinoza y otras variantes), deriva de la palabra española "espinoso".

Las circunstancias del nacimiento de Bento se debieron en un grado considerable a la cruel e insensata decisión tomada más de un siglo antes por el rey Fernando y la reina Isabel. En 1492, los monarcas de Castilla y Aragón ordenaron que todos los judíos de sus territorios se convirtieran al cristianismo o que abandonasen el reino. Por aquel entonces vivían en España unos 800.000 judíos, los cuales, a pesar de haber sufrido una persecución sistemática en los siglos precedentes —quema de sinagogas, asesinatos judiciales, conversiones forzosas, y ser vendidos como esclavos— habían hecho una contribución sustancial a la economía y a la cultura locales. Un buen número de judíos españoles respondieron al decreto de Fernando aceptando a Cristo como su salvador. Muchos de estos "conversos", sin embargo, pronto descubrieron que la conversión hizo muy poco por sofocar las llamas de la intolerancia fanática. Decenas de miles de personas fueron quemadas en las hogueras de la Inquisición Española. Otros se embarcaron en la flota que había mandado fletar Fernando y huyeron al Norte de África, el Oriente Medio y el sur de Europa. El grupo más numeroso —tal vez unas 120.000 personas— emigró al vecino reino de Portugal.

Su recepción allí dejó mucho que desear: 20.000 niños judíos fueron forzados al bautismo, y 2.000 judíos fueron masacrados en Lisboa un aciago día de 1506. Pero, con el tiempo, los inmigrantes establecieron una próspera comunidad de mercaderes. Hacia mediados del siglo XVI, sin embargo, el Vaticano anunció que la Inquisición debía proceder "de una forma libre y sin trabas" en Portugal. Tras la unión de las dos monarquías ibéricas bajo una sola corona en 1580, las autoridades portuguesas dieron muestras de ser capaces de superar incluso a los españoles en su afán por desenmascarar y llevar a la hoguera a los enemigos de la fe.

En algún momento en torno a 1590, la Inquisición portuguesa se interesó por la familia de Isaac Spinoza, un mercader de Lisboa que entonces vivía en la ciudad de Vidigueira, al sur de Portugal. Albergando muy pocas dudas acerca del futuro que les esperaba en la península Ibérica, Isaac y su hermano Abraham reunieron a sus familias y escaparon hacia el norte —o, como consta en los archivos de la Inquisición, "huyeron antes de recibir el perdón". Los parientes políticos de Isaac, por su parte, optaron por quedarse en Portugal y recibir el perdón —un "perdón" que tomó la forma de encarcelamiento y tortura.

Isaac y Abraham se establecieron en la ciudad portuaria francesa de Nantes, desde donde los dos hermanos reanudaron su actividad comercial

internacional. Poco después, Abraham se trasladó a Rotterdam y luego a Amsterdam, donde tenía una hermana llamada Raquel, y participó en la fundación de la comunidad judía. Isaac y su familia permanecieron en Nantes. Entre la prole de Isaac había un tal Miguel, nacido en 1587 o 1588 en Vidigueira. De mayor, Miguel se hizo mercader como su padre, en Nantes.

Más o menos a los treinta y cuatro años, Miguel se reunió con su tío Abraham en Amsterdam, probablemente para tomar a Raquel, la hija de Abraham, por esposa. Lamentablemente, Raquel murió unos años más tarde sin haber tenido hijos. En 1628, a los cuarenta, Miguel tomó una segunda esposa, Hanna Deborah Senior. La madre de Hanna era de Oporto, donde varios de sus familiares, también, habían acabado cayendo en manos de la Inquisición portuguesa.

Los Senior, como los Spinoza, debieron de considerarse muy afortunados por haber acabado su recorrido en la República holandesa. La insurrección holandesa de 1572 contra el dominio español marcó el comienzo de una de esas épocas que con toda justificación provocan a la vez admiración por las capacidades humanas y decepción ante lo corta que se queda el resto de la historia. En un solo siglo, en un pedazo de tierra que estaba en gran parte por debajo del nivel del mar, y con una población de sólo dos millones de personas, apenas algo más que un error de redondeo en el número total de habitantes del continente, los holandeses construyeron un imperio global, produjeron un número improbable de grandes artistas, científicos y filósofos de importancia histórica, y sentaron las bases de la práctica política y económica que iba a dar forma al mundo moderno.

La gloria de la edad de oro holandesa floreció allí donde estaba el dinero: en la ciudad de Amsterdam. Entre 1572 y 1640 Amsterdam multiplicó por cuatro su población y se convirtió en el centro indiscutible del comercio mundial. Sus barcos mercantes crujían bajo el peso de una plétora de azúcar brasileño, lana española, sal portuguesa, trigo del Báltico, lana turca de mohair, fruta y vinos del Mediterráneo, especias de las Indias Orientales, una gran variedad de productos manufacturados en Holanda, como telas de primera calidad, tapices, cerámica, muebles, pipas de tabaco y, por supuesto, los colorantes que necesitaban los frenéticos artistas de la República.

Muchos de los aspectos de la vida en Amsterdam dejaban atónitos a los viajeros del siglo XVII. Quienes visitaban la ciudad se deshacían en elogios acerca de sus espléndidos edificios públicos, sus elegantes mansiones privadas en los arbolados canales, la fanática pulcritud de sus habitantes, el escaso índice de criminalidad, los abundantes y bien equipados hospitales, las innovaciones en los métodos militares, las maravillas científicas y tecnológicas, como las modernas farolas, los relojes, los telescopios, los microsco-

pios e, inevitablemente, la obsesión universal por la imagen pintada. El primer biógrafo de Spinoza, su amigo Jean-Maximilian Lucas, en un escrito de 1677 se refiere a Amsterdam como "la ciudad más bella de Europa".

Pero la característica que producía una impresión más fuerte a los visitantes de Amsterdam —una impresión a veces favorable, otras no tanto— era la extraordinaria libertad de que gozaban sus gentes. Los holandeses "aman sobre todas las cosas su libertad", escribía un escandalizado viajero alemán. Los criados y sus amantes visten y se comportan de modo tan parecido, añadía, que resulta difícil distinguirlos. Luis XIV, que consideraba la libertad como una forma de vulgaridad, se mofaba de Holanda diciendo que era "una nación de verduleras y tenderos". Por su parte, Sir William Temple, que en 1670 era el embajador inglés en Holanda, tenía un punto de vista mucho más halagüeño:

> Cuesta imaginar cómo toda la violencia y animosidad que acompaña a las diferencias religiosas en otros lugares, parece haberse aplacado y suavizado aquí, debido a la libertad general de que disfrutan todos … Los hombres viven juntos como ciudadanos del mundo, unidos por los comunes lazos de la humanidad… bajo la imparcial protección de unas leyes ecuánimes, con … la misma libertad para especular e investigar.

El propio Leibniz no pudo sino reconocer este nuevo espíritu de la libertad holandesa. "Este *simulacrum* de libertad es uno de los principales pilares de la República holandesa", escribió, un poco a regañadientes, en 1671, cinco años antes de pisar por primera vez territorio holandés. "Es tal la manera en que las multitudes se complacen en su libertad de creencias y de palabra", añadía, "que el más mísero de los marineros, en la taberna en que bebe su cerveza, se imagina que es un rey, aunque tenga que soportar la más pesada carga para ganarse la vida". Sin embargo, Leibniz, siempre ambivalente, se vio obligado a admitir que "esta imaginaria libertad tiene algo de real, pues la justicia se administra aquí de una forma muy digna de elogio, sin tener en cuenta el rango o la riqueza".

Esa misma "libertad para especular e investigar" a la que se refería Sir William, hizo de la época dorada holandesa uno de los períodos más fructíferos de la historia de la ciencia. Entre los pioneros de la época se encontraba Christiaan Huygens, el brillante matemático y físico que inventó el reloj de péndulo y descubrió los anillos de Saturno, y Antoni von Leeuwenhoek, el microscopista autodidacta que descubrió las bacterias y observó directamente la estructura del esperma humano.

La libertad también dejó su impronta en los extraordinarios logros artísticos de la época. Las amaneradas representaciones de grandes príncipes en ambientes arcádicos ya no estaban de moda; las clases recién liberadas de la sociedad holandesa reclamaban un nuevo tipo de arte. Miles de pintores dejaron a un lado sus trabajos cotidianos dispuestos a satisfacer la nueva demanda, y de esa esforzada multitud de artesanos del pincel surgieron los nuevos maestros que se dedicaron a representar cielos cubiertos de nubes, paisajes azotados por el viento, cabellos alborotados, miradas fugaces, raros momentos de introspección y encuentros cercanos con la divinidad sobre la mesa de la cocina.

Para muchos visitantes no había muestra más evidente de esta nueva libertad —ni prueba más segura de la depravación de los holandeses— que la forma en que vivían los judíos de Amsterdam. Por la época en que nació Bento habría poco más de mil de estos judíos portugueses en la ciudad, y la mayoría de ellos vivían en la isla de Vlooienburg o en sus alrededores, un barrio de almacenes de madera bordeado por los ríos Amstel y Houtgracht. A diferencia de casi todas las demás ciudades europeas, sin embargo, Amsterdam no confinó a su población judía en un ghetto. Un número considerable de judíos —especialmente entre los más acaudalados— había instalado su hogar en las áreas más elegantes de la ciudad. Y a la inversa, algunos no judíos —particularmente, Rembrandt— vivían en el barrio (predominantemente) judío.

Detrás de la tolerancia holandesa respecto a sus nuevos vecinos había algo tal vez más duradero que el amor por la libertad, a saber, una interpretación ilustrada del interés comercial. Los judíos portugueses trajeron consigo una extensa red de contactos comerciales en la península Ibérica y en América del Sur —mercados a los que sólo muy recientemente habían accedido los comerciantes holandeses. A mediados de siglo, la comunidad judía controlaba en torno al quince por ciento del comercio exterior de Amsterdam.

Leibniz, por lo pronto, entendió claramente que la tolerancia holandesa tenía una motivación obviamente económica y que era la causa de una parte apreciable del aumento de la riqueza de la nación. Cinco años antes de su visita había formulado una versión, propia del siglo XVII, de la teoría del crisol de culturas:

> De España habían llegado los judíos portugueses; de Polonia, los socinianos expulsados por los últimos edictos; de Inglaterra los exiliados de la Restauración… [Todos] traían consigo sus conocimientos: el arte, el comercio, la industria manufacturera de su país…

> Cada vez que hay problemas en Alemania o en Bélgica (como antes en Francia), Holanda —refugio universal de sectas y exiliados— ve aumentar su población y su riqueza.

También los judíos de Amsterdam vieron crecer su población y su riqueza gracias a su participación en el milagro económico holandés. Un inglés que visitaba la ciudad por el Amstel escribió que los judíos eran "mercaderes ricos, no malévolamente despreciados, que vivían en libertad y a sus anchas". Con el éxito económico llegaron una nueva sinagoga, un pujante sistema educativo, una sustancial cantidad de respeto por parte de sus vecinos y un deseo de participar, entre otras cosas típicamente holandesas, de la euforia que provocaba el arte. De una familia judía se decía que había acumulado cuadros por valor de "una tonelada de oro".

Miguel Spinoza era, igual que lo había sido su padre antes, un próspero mercader que ocupaba un lugar nada excepcional en la jerarquía de la nueva clase de comerciantes judíos portugueses de Amsterdam. Vivía con su familia en una respetable casa de alquiler en el centro del barrio judío, a pocos pasos de la casa de Rembrandt. Miguel debió de ser considerado un destacado miembro de su comunidad, pues fue en dos ocasiones miembro del consejo de la sinagoga. Comerciaba con azúcar brasileño, jengibre confitado, pasas, y otras frutas secas. Indudablemente, la fortuna de la familia tenía altos y bajos. Atrapados entre los piratas y la Armada Real inglesa, que por aquel entonces estaba muy interesada en complicarles la vida a los mercaderes holandeses, los barcos de carga de Miguel no siempre conseguían llegar a puerto; y cuando lo hacían, a veces las mercancías llegaban en mal estado.

Bento fue el tercero de cinco hijos (en la medida en que esto pueda determinarse con certeza). La mayor era Miriam, nacida en 1629, y el segundo Isaac, así llamado en honor a su abuelo paterno. Después de Bento llegaron un niño, Gabriel, y una niña, Rebeca (aunque existen dudas acerca del lugar que ocupa Rebeca en el orden de nacimientos y también acerca de la identidad de su madre). Cuando Bento tenía seis años, su madre, Hanna, murió, muy posiblemente debido a la misma enfermedad pulmonar crónica que al final acabaría también con su vida. Dos años después, Miguel se casó con Esther de Soliz, natural de Lisboa, con la que (probablemente) no tuvo ningún hijo.

A los siete años más o menos —el mismo año de la muerte de su madre— Bento fue inscrito en la escuela judía local, donde la educación era tan profunda como limitada. Los alumnos eran repartidos según su edad entre seis grandes habitaciones y seguían un programa que consistía básicamen-

te en la memorización de la Biblia y en el estudio de la lengua hebrea y de las costumbres y tradiciones judías. Tenían tres horas de clase por la mañana y otras tres por la tarde. En el intervalo, durante las tres horas dedicadas al descanso de la comida, muchos de los alumnos recibían clase de profesores particulares contratados por sus padres.

En la época en que Bento fue matriculado, la escuela de la comunidad judía de Amsterdam había alcanzado una reputación internacional. Un erudito polaco describió su visita a la escuela en unos términos absolutamente elogiosos: "Vi a unos auténticos gigantes de la erudición: unos niños tiernos y pequeños como saltamontes… que a mis ojos eran auténticos prodigios por la insólita familiaridad que tenían con la Biblia y con la ciencia de la gramática. Sabían componer versos y poemas siguiendo las reglas de la métrica y hablaban un hebreo purísimo".

No cabe duda de que Bento era uno de estos precoces "saltamontes". Lucas, el amigo de Spinoza, junto con Colerus, otro de sus primeros biógrafos, confirma lo que de cualquier modo sería evidente en vista de los posteriores logros del filósofo. Que era un estudiante de un talento excepcional. "La naturaleza le dotó de un ingenio agudo y de una gran inteligencia", asegura Colerus. "Todavía no tenía quince años y ya planteaba problemas que incluso los judíos más cultos de la comunidad tenían dificultades para resolver", añade Lucas. La formación de Spinoza le acompañó de por vida: ya bien entrado en la madurez, robó tiempo a su trabajo filosófico para escribir una gramática hebrea. En vista de las posteriores críticas a las Escrituras que hizo el filósofo, es posible que sus maestros acabasen lamentando el trabajo que se habían tomado para hacerle memorizar la Biblia.

Las escasas y fragmentarias instantáneas que se conservan de este período de la vida de Bento revelan no sólo que era un chico exasperantemente inteligente, sino también que tenía una gran confianza en sí mismo. Cuando tenía unos diez años, cuenta la leyenda, su padre le mandó a cobrar un dinero que le debía una anciana viuda. Bento fue a casa de la viuda y ésta le pidió que se esperase mientras acababa de leer la Biblia. Tras susurrar sus oraciones, la piadosa viuda contó el dinero que debía encima de la mesa, deshaciéndose en comentarios virtuosos acerca de lo "probo" que era el padre del muchacho y acerca del hecho de que "nunca se había alejado de la Ley de Moisés". Dicho esto, recogió las monedas y las puso en la bolsa que llevaba el muchacho.

Pero el padre de Bento le había enseñado a distinguir la falsa piedad de la genuina religiosidad; viendo que la santurrona mujer estaba actuando de una manera sospechosa, el muchacho insistió, ante sus airadas protestas, en contar las monedas él mismo. Y efectivamente, descubrió que faltaban dos

ducados, los que la pícara arpía había conseguido deslizar por una rendija que había en la mesa. Bento se mostró eufórico por no haberse dejado engañar, y lo mismo pensó su padre, que se deshizo en alabanzas. El episodio aparentemente suscitó comentarios muy favorables para Bento por parte de otros miembros de la comunidad.

Los talentos de Bento pronto llamaron la atención de los líderes de su comunidad, en particular del rabino Saúl Morteira, un hombre que desempeñaría un papel destacado en algunos acontecimientos posteriores de su vida. Lucas, posiblemente haciéndose eco de la opinión un tanto ambivalente que tenía Spinoza de su maestro, dice de él que era "una celebridad entre los judíos y el menos ignorante de los rabinos de su tiempo". Había nacido en Venecia en 1596 y había estudiado medicina bajo la tutela del Doctor Montalto, un marrano (judío español) empleado en la corte de María de Médici. Al morir Montalto, Morteira viajó a Amsterdam llevando consigo el cuerpo de Montalto para darle sepultura, además de una serie de volúmenes que contenían el saber esotérico de la comunidad judía veneciana y, según se decía, "un gusto muy acentuado por la vida cortesana". Cuando Bento empezó a ir a la escuela, Morteira había alcanzado la posición de rabino mayor de Amsterdam.

Morteira era un hombre partidario de la disciplina, un autócrata en clase —uno de esos maestros cuya pasión por anticipar la fortuna de quienes le siguen en el camino de la salvación verdadera solamente se ve superada por su celo a la hora de perseguir a quienes hacen caso omiso de sus enseñanzas. Los estudiantes que sacaban a relucir temas inapropiados (por ejemplo, el de la trinidad) eran inmediatamente expulsados, y a aquellos judíos que no habían sido circuncidados les reservaba un destino aún peor, a saber, el castigo eterno. En cierta ocasión en que se produjo una disputa doctrinal con otro rabino respecto a si todos los judíos tenían asegurada la entrada en el cielo (Morteira opinaba que no había garantías en este sentido) urdió un plan humillante para degradar a su rival y no descansó hasta que hubo conseguido mandar al Brasil al rabino que osaba llevarle la contraria.

Morteira estaba muy satisfecho pensando que Bento era uno de sus discípulos, y un buen discípulo además. "Admiraba la conducta y el genio de su discípulo", dice Lucas. Morteira, evidentemente, no se daba cuenta de que Bento no era la clase de alumno que busca un maestro. Con la autosuficiencia que probablemente caracteriza los inicios de todos los viajes filosóficos, el joven alumno estaba dispuesto a examinar la Biblia por su cuenta, y decidió no consultar a nadie que no fuera él mismo sobre este tema. Muy pronto descubrió, según parece, que no tenía necesidad de los servicios de Morteira para interpretar las Escrituras.

Fue por esta época que Bento empezó a dejar perplejos a sus mayores formulándoles preguntas que no sabían contestar. Sin embargo, cuando creía percibir que sus dudas ponían a su maestro en una situación embarazosa, Bento —dando muestras de la extraordinaria reserva y de la aversión al escándalo que tan evidentes serían en su vida posterior— simplemente asentía con la cabeza y simulaba estar satisfecho con las respuestas que recibía.

La simulación, aparentemente, funcionaba. A Morteira, según Lucas, le gustaba especialmente el hecho de que Bento "no era nada vanidoso … No entendía cómo era posible que un joven de una inteligencia tan aguda podía ser tan modesto". Morteira aprendería demasiado tarde —como hicieron otros después de él— que lo que motivaba la modestia del filósofo no era tanto que tuviese una pobre opinión de sí mismo cuanto el poco valor que concedía a la opinión de quienes le elogiaban.

Durante los últimos años de la adolescencia de Bento, una serie de reveses sufridos por la familia de Spinoza evitaron que siguiese el camino más probable para un joven tan brillante y estudioso como él —convertirse en un rabino— y de este modo alteraron el curso de la historia de la filosofía occidental. En 1649, cuando Bento tenía diecisiete años, murió su hermano mayor, Isaac, y Bento fue llamado a ocupar su lugar al lado de su padre. Al mismo tiempo, los negocios de Miguel se tambaleaban por culpa de una serie de desastrosos percances que había sufrido. En 1650, un barco cargado de vino cayó en manos de los ingleses. Al año siguiente, la Armada Real se hizo también con una partida de azúcar brasileño. Los piratas berberiscos se llevaron otro cargamento de mercancías por valor de más de 3.000 florines, y los corsarios árabes aún saquearon más los cargamentos de Miguel.

Las tragedias familiares vinieron a agravar todavía más las catástrofes comerciales. En 1651, La hermana mayor de Bento, Miriam, murió dando a luz. Dos años más tarde, su madrastra, Esther, falleció. Al tres veces viudo Miguel solamente le quedaban cinco meses para llorar su muerte antes de seguirla él mismo a la tumba. A los veintiún años, Bento había perdido a la mitad de su familia más cercana y estaba al frente de un negocio comercial que avanzaba inexorablemente hacia la bancarrota.

El filósofo en ciernes y su hermano pequeño comerciaban ahora bajo el nombre de Bento y Gabriel Spinoza. Y vistas sus nuevas responsabilidades, no tiene nada de extraño que Bento no se apuntase a los cursos avanzados para la formación de rabinos. Al parecer, prosiguió sus estudios de un modo informal en un grupo de estudios dirigido por el rabino Morteira.

Desconocemos hasta qué punto el hombre que más tarde reescribiría la historia del pensamiento occidental disfrutaba comerciando con pasas y azúcar. La evidencia fragmentaria de que disponemos sugiere que se tomó sus obligaciones en serio y que no era en absoluto incapaz de defender los intereses familiares por los canales legales y comerciales normales. En cualquier caso, su experiencia como mercader contribuyó indudablemente a su formación filosófica, pues le hizo entrar en contacto con una comunidad mucho más amplia en su propia ciudad.

Como uno más de los comerciantes de Amsterdam, Bento frecuentaba los centros mercantiles de la ciudad, sus almacenes y el puerto. Trabajaba con agentes de bolsa, banqueros, mercaderes y marinos mercantes. Varios de los gentiles de mentalidad más abierta y espiritualmente inquietos con los que trató en el curso de sus actividades comerciales, se convirtieron de hecho en amigos de toda la vida. Jarig Jelles, por ejemplo, que escribiría el prefacio de las obras póstumas del filósofo, era un próspero comerciante en granos que se retiró en plena madurez para dedicarse al estudio.

En una de sus incursiones por la ciudad, el joven comerciante hizo su primera y fatídica visita a una librería. En el siglo XVII, Amsterdam era una ciudad de librerías. Había por aquel entonces unos cuatrocientos establecimientos dedicados a difundir la palabra impresa. Ante la tolerante mirada de las autoridades civiles, autores de toda Europa enviaban sus originales a Holanda para que los publicasen allí y, a consecuencia de ello, la producción de los editores holandeses era superior a la de sus rivales continentales en varios idiomas. Una parte importante de la aventura que representaba la visita a Holanda para intelectuales tan diferentes como Leibniz y John Locke era la visita a una o a varias de las librerías de la ciudad, donde uno no sólo tenía la oportunidad de explorar los pasillos con estanterías cargadas con literatura de contrabando, sino también la de descubrir nuevas ideas frecuentando a los bibliófilos librepensadores, que, con el estímulo de un café y una pipa de tabaco holandés —fumar se había convertido en un deporte nacional— se pasaban toda la tarde discutiendo nuevas teorías, tramando revoluciones y bromeando acerca de los últimos acontecimientos en la república de las letras.

Fue en uno de estos lugares cargados de humo, nicotina y entusiasmo intelectual donde Bento conoció un día a Frans van den Enden. Librero, latinista, doctor, actor aficionado, paladín de la democracia radical, defensor sin rodeos del amor libre (hasta ser pillado *in flagrante*), ex jesuita (creencias erróneas), autor de una obra titulada *Corazón alegre* (prohibida en los teatros), acusado de "sembrar la simiente del ateísmo" entre la juventud de Amsterdam (acusación que no estaba nada desencaminada), van den Enden era el chico malo de la Ilustración holandesa. Un alumno suyo que más

tarde se arrepintió de los errores de su propia juventud le describió como "completamente sin Dios". Tras quedarse viudo a los cincuenta años, educó a sus hijos de acuerdo con sus propios y heterodoxos principios pedagógicos. Su hija mayor, Clara María, era una de las pocas mujeres jóvenes de la Europa de su tiempo que podía alardear de ser una autoridad en latín, música, pintura y teatro. "Era más bien frágil y deforme", dice Colerus, "pero compensaba estos defectos físicos con su agudo ingenio y sus extraordinarios conocimientos". Era exactamente la clase de chica, seguramente, que podía haber llamado la atención a un joven filósofo.

Cuando la librería de van den Enden cerró sus puertas a finales de la década de 1640, decidió montar una escuela en su propia casa, ofreciendo clases de latín, griego y otras materias. A pesar de su dudosa reputación, Frans consiguió atraer a muchos estudiantes de buena familia, algunos procedentes de lugares tan lejanos como Alemania. Para fomentar el espíritu dramático de sus estudiantes, organizaba producciones de comedias romanas y de otras clases de obras teatrales.

Frans introdujo a Bento en el emocionante mundo de la erudición que hasta entonces solamente había vislumbrado de lejos. Fue Frans, sin duda, quien le dijo al joven Bento que "era una pena que no supiese ni griego ni latín". Habiendo dedicado gran parte de su infancia exclusivamente a la Biblia hebrea, Bento debió de sentir que estaba rezagado respecto a los tumultuosos progresos de la más amplia república de las letras. El aspirante a erudito pronto se apuntó a la escuela del escándalo de van den Enden, aceptando a Clara María como profesor particular de latín. En un momento determinado, a los veintipocos años, Bento se fue a vivir con Frans y su familia. Ahora que ya podía ejercer de profesor de latín por derecho propio, pagaba su alquiler dando clases.

A decir de todos, Bento demostraba una implacable pasión por el saber. El foco de su intenso deseo de saber era Descartes, el gran filósofo francés cuyas ideas habían suscitado una gran controversia en todo el mundo intelectual europeo. Descartes vivió en Amsterdam durante dos décadas antes de su muerte en 1650, y posiblemente Bento vio al filósofo paseando por los canales de la ciudad. Con su baja estatura y su rostro inusitadamente poco atractivo, el filósofo francés era un personaje fácilmente reconocible en la vida de la ciudad. En cualquier caso, Bento pronto se ganó la reputación de ser un formidable expositor y crítico de la filosofía cartesiana. Según Colerus, adoptó como máxima para orientarse las palabras del gran pensador francés: "Nada debe ser considerado como verdadero excepto aquello que haya sido probado con buenas y sólidas razones". No pasó mucho tiempo antes de que Bento llegase a la conclusión de que esta máxima descartaba

del campo de lo verdadero buena parte de lo que decía la Biblia, por no mencionar la propia filosofía de Descartes.

El joven radical se apartaba cada vez más de la comunidad judía en la que había crecido. Al otro lado del Houtgracht, todo eran cotilleos. Algunos de los coetáneos de Bento empezaron a rumorear que el descarriado mercader sostenía unas ideas realmente execrables. Decían que creía que los libros de Moisés habían sido escritos por el hombre; que el alma muere con el cuerpo; y que Dios era una masa corpórea. Para los judíos de la época, al igual que para los cristianos, estas ideas eran unas herejías espantosas.

Los rumores estaban en lo cierto, al menos en algún sentido. En sus obras de madurez, Spinoza sugiere efectivamente que la Biblia es una invención humana, por decirlo de alguna manera; y explícitamente rechaza la doctrina de la inmortalidad personal. Y si bien en ninguna parte dice que Dios sea una parte del mundo material, sí afirma que el mundo material es una parte de Dios (hablando en plata), y los propagadores de rumores probablemente no pueden ser culpados por no saber ver la diferencia. La evidencia de que disponemos, además, sugiere claramente que el filósofo concibió estas peligrosas convicciones mucho antes de ponerlas por escrito para la posteridad —y ciertamente antes de cumplir los veinticuatro años. Lucas confirma que Spinoza "aún no había cumplido los veinte" cuando concibió por vez primera "su gran proyecto".

La crisis empezó con uno de estos encuentros que, como dice Lucas, "uno no puede educadamente evitar, aunque a menudo sean peligrosos". Un par de jóvenes que presumían de ser sus íntimos amigos, se aproximaron a Bento y le pidieron que compartiese con ellos sus verdaderos puntos de vista. Le aseguraron que no tenía nada que temer de ellos, pues fueran cuales fuesen sus opiniones, ellos no tenían otro motivo para preguntárselas que su deseo de llegar a la verdad. Bento, siempre reticente en tales situaciones, no dijo nada al principio. Y luego, esbozando una sonrisa, les sugirió que siempre podían buscar la respuesta en los libros de Moisés y los profetas.

Esta vez, la simulación no funcionó. Los jóvenes insistieron en preguntarle. Si uno lee la Biblia detenidamente, dijo uno de ellos, parecería que el alma no es inmortal, que los ángeles no existen, y que Dios tiene un cuerpo. "¿Qué opinas tú de todo esto? ¿Tiene Dios un cuerpo? ¿Es el alma inmortal?", le preguntaron, según cuenta Lucas.

Bento contestó con la candidez que invariablemente manifestaba cuando creía encontrarse entre filósofos como él.

"Confieso", dijo, "que ya que no es posible encontrar nada inmaterial o incorpóreo en la Biblia, no hay nada censurable en creer que Dios es un

cuerpo. Tanto más cuanto que, como dice el profeta [Salmos 48:1], Dios es grande y es imposible comprender la grandeza sin extensión y, por consiguiente, sin un cuerpo".

"En cuanto a los espíritus, es cierto que las Escrituras no dicen que sean sustancias reales y permanentes, sino meros fantasmas".

"Por lo que respecta al alma, allí donde las Escrituras hablan de ella, la palabra Alma se usa simplemente para referirse a la Vida, o a cualquier cosa que esté viva. Sería inútil buscar un pasaje en apoyo de su Inmortalidad".

Habiendo enseñado sus cartas, Bento dio bruscamente por terminada la conversación. Los dos amigos marcharon solamente después de acordar que reanudarían la conversación en otro momento. Pero, desconfiando de sus motivos, posteriormente rechazó volver a tratar del tema, y al cabo de un tiempo cortó todo contacto con ellos.

Cuando vieron que les evitaba, los dos jóvenes empezaron a manifestar una extrema animosidad contra Bento y decidieron vengarse. Fueron por toda la comunidad repitiendo y adornando los comentarios del estudioso rebelde, murmurando que "solamente sentía odio y desprecio por la ley de Moisés", que el rabino Morteira se equivocaba al creerle un joven piadoso, y que, lejos de ser uno de los pilares de su comunidad, sería su destructor.

No fue precisamente ninguna ayuda el hecho de que Bento pronto entablase amistad con Juan de Prado, un médico veinte años mayor que él que llegó a Amsterdam en 1655 con una nada envidiable reputación de no llevarse bien con sus colegas judíos. Prado era un hombre alto, delgado, de pelo negro, con una nariz prominente, y no daba la impresión de que generase ningún ingreso en sus actividades como doctor. En vez de ello, vivía de las dádivas de una comunidad cada vez más reticente, que sospechaba que también él se dedicaba a difundir herejías.

Por esta época, los sentimientos se tornaron aparentemente homicidas en algunos círculos y hubo un intento de acabar con la vida de Bento. Cuando salía de un teatro (o, según otras fuentes, de la sinagoga, los informes son contradictorios), observó a un desconocido que se le aproximaba. Alcanzó a ver el destello de la hoja de un cuchillo y dio un paso atrás justo en el momento en que la mano que aferraba el cuchillo caía sobre él. El cuchillo atravesó su abrigo pero no llegó a herirle. El agresor huyó del lugar del atentado. Sin coser el roto causado por el cuchillo, el filósofo conservó el abrigo el resto de su vida, como recordatorio del incidente y como advertencia de los peligros que comporta una vida dedicada a cultivar la mente.

No fue ésta la última vez que provocó esta clase de odio extremo en los demás —un hecho que posiblemente refleja un aspecto de su carácter o de la forma que tenía de moverse por el mundo. Tal vez era una forma de

mirar con sus ojos demasiado expresivos, o tal vez una forma sutil de fruncir los labios —¿quién sabe? En sus escritos de madurez utiliza un tono de una franqueza glacial cuando descuartiza los puntos de vista filosóficamente insatisfactorios con un perentorio hachazo de la cuchilla de la lógica. Evidentemente, Bento era más transparente de lo que él mismo creía ser; tenía una forma no del todo consciente de expresar el desprecio que sentía por aquellos a quienes consideraba filosóficamente inferiores. Irradiaba una indiferencia absoluta por el juicio de los demás, y era tal vez este aire de inaccesibilidad lo que alimentaba aquellas interminables conflagraciones de odio por parte de quienes, con toda probabilidad, no habían sufrido más que un pequeño desaire.

Los antiguos amigos de Bento, no contentos con ir repitiendo toda clase de rumores, llevaron el caso al cuartel general de la comunidad. Un cálido día del verano de 1656, en el viejo almacén de madera que entonces hacía las veces de sinagoga, repitieron ante un tribunal de jueces sus acusaciones relativas a las herejías del joven Bento. Los jueces se quedaron horrorizados. Profundamente indignados, decidieron primero excomulgar a Bento sin más dilación. Pero una vez que se hubieron calmado optaron por abordar el problema de una forma más pragmática. Mandaron llamar al disidente para una audiencia y darle la oportunidad de arrepentirse o, en caso de que no lo hiciera, ver si era al menos posible llegar a un acuerdo con él.

La extrema ansiedad e inquietud de los líderes de la sinagoga eran comprensibles. Estaba en juego algo más que la teología: cuando las autoridades permitieron a los judíos vivir y practicar sus cultos en Amsterdam, lo hicieron con la condición de que los recién llegados se ciñesen a sus creencias y no contaminasen la atmósfera de la ciudad con herejías adicionales. Los líderes judíos sabían que la supervivencia de su comunidad dependía de evitar el escándalo.

Bento fue "alegremente" a la sinagoga, según Lucas, convencido en el fondo de su corazón de que no había hecho nada malo. En la improvisada sala que la comunidad judía utilizaba como lugar de oración, el joven de oscuros y rizados cabellos ocupó silenciosamente su lugar ante el iracundo tribunal. Todos los testigos fueron subiendo al estrado y prestando testimonio acerca de sus detestables acciones y opiniones.

En algún momento durante aquel desfile de denuncias, tal vez durante un receso, parece que uno de los jueces de más edad se llevó aparte a Bento en un intento por resolver el problema de otro modo. Ofreció al joven un incentivo económico para que renunciase públicamente a sus heréticos puntos de vista. Según Colerus, el filósofo más tarde afirmó que habían prometido darle mil florines si aceptaba la propuesta —en aquellos días, mil

florines era una cantidad de dinero suficiente como para encargar media docena de cuadros a Rembrandt.

Bento rechazó la oferta. Dijo que aunque le ofrecieran diez veces aquella cantidad, no la aceptaría, porque hacerlo equivaldría a comportarse como un hipócrita.

Cuando Morteira se enteró de que se estaba celebrando una vista contra su discípulo, se fue corriendo hacia la sinagoga para verlo con sus propios ojos, aún aferrándose a la idea de que Bento estaba destinado a ser su heredero espiritual. Abriéndose paso a codazos por entre los enfurecidos miembros del tribunal, el rabino le preguntó severamente a Bento, según las palabras de Lucas, "si era consciente del buen ejemplo que le había dado, si su rebelión era la forma en que correspondía a todo el trabajo que se había tomado con su educación".

Evidentemente, Morteira todavía no había entendido cuál era la verdadera naturaleza de su "discípulo". Viendo que el conflicto ya era inevitable, Bento abandonó todo intento de falsa modestia y, si hemos de creer a Lucas, soltó una andanada de sarcasmo glacial. "Soy muy consciente de la gravedad de la amenaza", dijo. "Y a cambio de las molestias que os habéis tomado para enseñarme la lengua hebrea, estoy dispuesto a enseñaros cómo debéis excomulgarme".

A Morteira casi le dio un ataque. Su rabia se multiplicó con la humillación de aquella traición en público. "Volcó toda su cólera" sobre el joven monstruo y salió despotricando de la sinagoga, diciendo que no volvería más que "con un rayo en la mano".

Con el "rayo" de Morteira abandonamos al menos las procelosas aguas de los relatos de segunda mano y llegamos a un hecho sólido, pues tenemos muchas pruebas de que un "rayo" fue precisamente lo que lanzó el rabino. El texto de la excomunión de Spinoza, que se conserva en los archivos de Amsterdam, es uno de los más duros hechos públicos por la comunidad.

El 27 de julio de 1656, este veredicto fue leído en voz alta frente al arca de la sinagoga de Amsterdam:

> Los señores del Mahamad… habiendo tenido conocimiento de las perversas opiniones y acciones de Baruch de Spinoza, han intentado por varios medios y promesas apartarle del mal camino. Pero no habiendo podido reformarle, sino más bien al contrario, recibiendo diariamente más información sobre las abominables herejías que practicaba y enseñaba, y sobre las monstruosas acciones que cometía, y teniendo de ello los numerosos testimonios fidedignos que han aportado a este efecto varios testigos en presencia del

> tal Spinoza, han decidido … que el tal Spinoza sea excomulgado y expulsado del pueblo de Israel … Maldito sea de día y maldito sea de noche; maldito al acostarse y maldito al levantarse. Maldito sea al entrar y maldito sea al salir. No quiera el Altísimo perdonarle, sino que su furor y su celo abracen a este hombre; lance sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de esta Ley, y borre su nombre de bajo los cielos.

El aguijón de la excomunión venía al final de esta sarta de maldiciones. Prohibía a todos los miembros de la comunidad relacionarse con el convicto, bajo pena de aplicarles el mismo castigo. Ni siquiera su familia podía hablar, hacer negocios o compartir la comida con él. A todos los efectos, estaba muerto para ellos.

La excomunión, o *cherem*, era una práctica severa pero en absoluto desconocida en las comunidades judías de Amsterdam y otros lugares en aquella época. En algunos casos, se consideraba como una advertencia más que como un castigo, y duraba solamente un día o una semana, siendo reversible si se daban las oportunas condiciones y conductas. En otros casos, las intenciones no eran tan benignas.

El mejor indicador de la seriedad de la situación de Spinoza es la suerte que corrió su amigo Juan de Prado. Prado fue excomulgado el mismo año que el filósofo, y parece claro que, a los ojos del rabino, Prado y Spinoza representaban el mismo conjunto de herejías. Uno de los partidarios de Morteira más tarde alabó al rabino por limpiar de "espinas" los "prados" de la sinagoga.

Sin embargo, el *cherem* de Prado fue de un tono considerablemente más suave que el de Spinoza. Además, mientras parece que a Spinoza trataron de sobornarle para que regresase al buen camino, a Prado no le ofrecieron nada. Era evidente que, a los ojos del rabino, el pez gordo era el más joven. Y lo más elocuente de todo, mientras Spinoza no hizo ningún esfuerzo para aplacar a los líderes de la sinagoga, Prado de hecho se retractó. En un momento posterior de aquel mismo verano, confesó ante una asamblea de jueces que "por mi propia voluntad … he pecado y cometido un error". Si Spinoza hubiese aceptado subir al estrado de la sinagoga y hacer una declaración como esta, seguramente podría haber regresado al futuro para el que había sido educado. Pero, según parece, el aspirante a filósofo no tenía la menor intención de hacerlo.

En vez de ello, como sugieren las pruebas de que disponemos, escribió una *Apología*. El texto —que se ha perdido— no habría tenido nada que ver con decir que lo lamentaba. Al contrario, habría sido una elaboración y

defensa de las mismas opiniones por las que había sido excomulgado. El título de la *Apología*, de hecho, solamente habría servido para que los lectores establecieran un paralelismo entre su excomunión y el caso de Sócrates, cuyo infructuoso intento de responder a las acusaciones de impiedad es representado por Platón en el diálogo del mismo nombre. Un contemporáneo que tuvo ocasión de ver el documento afirma que su contenido era muy parecido al del *Tractatus Theologico-Politicus* de 1670, en el que Spinoza expone su crítica herética de la Biblia y argumenta a favor del establecimiento de un estado secular basado en el principio de la tolerancia.

Spinoza nunca miró hacia atrás. En los veinte años que le quedaban de vida, nunca dio la más pequeña muestra de lamentar las acciones que habían provocado su expulsión de la comunidad judía de Amsterdam. En aquel momento, cuando fue informado del veredicto pronunciado contra él, su respuesta, según Lucas, fue muy serena. "Entro con mucho gusto en la senda que se abre ante mí", dijo, "con el consuelo de saber que mi partida será más inocente que el éxodo de Egipto de los antiguos hebreos".

La excomunión de Spinoza fue el acontecimiento más decisivo de su vida. Determinó, en primera instancia, las circunstancias en las que iba a vivir. Cuando cruzó por última vez el puente sobre el río Houtgracht, Spinoza se abandonó a la merced de la desde hacía poco tolerante sociedad holandesa. Desde aquel momento ya no se consideró a sí mismo un judío, sino un ciudadano de una república libre. Su filosofía de madurez sería una celebración del espíritu liberal que caracterizaba a la tierra de adopción de sus padres. La primera obra filosófica original que publicó, el *Tractatus Theologico-Politicus* se abre con algo parecido a una carta de agradecimiento a su nuevo hogar:

> Dado que tenemos la buena fortuna de vivir en una comunidad en la que la libertad de juicio está plenamente garantizada al ciudadano individual, que puede rendir culto a Dios como le plazca, y en la que nada es tenido en mayor estima ni como más valioso que la libertad, creo que no emprendo una tarea ingrata o infructuosa al demostrar que esta libertad no solamente puede garantizarse sin poner en peligro la piedad y la paz de la comunidad, sino que la paz de la comunidad y la piedad dependen de esta libertad.

Este mismo espíritu de libertad es el que irradia del núcleo mismo de la metafísica de Spinoza. Dios —el principio y el fin de su pensamiento— es "la única causa libre"; y la aspiración más alta del filósofo es participar de

esta divina libertad. Convertirse, en sus propias palabras, en "un hombre libre".

En su nuevo estatus de judío apóstata, sin embargo, Spinoza conocería pronto los límites de la misma libertad holandesa que hacía posible su nueva vida. Los vituperios de los rabinos llegarían a parecerle unas amonestaciones muy ligeras comparados con el vitriolo que le iban a deparar los teólogos cristianos. De hecho, después de su expulsión de la comunidad judía, el filósofo inició una especie de doble exilio —era un paria marginado por partida doble. Para los judíos era un hereje; para los cristianos era, además, un judío.

Henry Oldenburg —el secretario de la Royal Society de Londres y uno de los principales corresponsales de Spinoza— ponía de manifiesto una actitud típica de la época cuando describía a Spinoza como "este extraño filósofo, que vive en Holanda pero que no es holandés". El físico de sangre azul Christiaan Huygens —que intercambiaba secretos ópticos con el filósofo— se refería a Spinoza en su correspondencia privada como "nuestro israelita" y "nuestro judío". Cuando las autoridades religiosas de los Países Bajos acusaban a Spinoza de "burlarse de la religión" y le comparaban con una forma de "gangrena" en la República, raramente dejaban de señalar que, además, era un judío. Y Leibniz, con su inimitable finura diplomática, le llamaba "ese judío tan perspicaz".

Esta posición de exilio doble llegaría a ser asimismo una parte esencial de la filosofía de Spinoza. Precisamente porque su punto de vista se situaba en los márgenes más extremos de la sociedad, Spinoza estaba en condiciones de ver claramente que el viejo Dios se estaba muriendo y que su teocrático gobierno sobre la tierra se estaba desmoronando. Fue también desde esta posición desde donde concibió su remedio para la condición moderna. En su filosofía política defendía la clase de sociedad secular y tolerante en la que un hombre como él ya no sería considerado un exiliado. En sus especulaciones metafísicas descubrió una divinidad muy alejada de las coacciones impuestas por la tradición, la ortodoxia, la superstición y todas las demás fuentes de las que brota la opinión mayoritaria, un Dios despojado de su poder de pronunciar decretos arbitrarios, responsable solamente ante la luz universal de la mente, la guía espiritual de la razón.

La excomunión de Spinoza no solamente definió su filosofía, sino que configuró y puso de manifiesto una personalidad extraordinaria —una personalidad tan rara como rica en paradojas y lucidez intelectual. Ser expulsado de su propia comunidad en los términos más duros a causa de unas opiniones no publicadas y a la edad de veintitrés años es ciertamente un insólito logro; ser más tarde considerado como "el hombre más impío del

siglo" —y acabar siendo reconocido como uno de los filósofos más influyentes de la historia— confirma que no fue un simple accidente.

Spinoza nunca perdió el sentido innato de superioridad y el nivel casi clínico de autosuficiencia que llevó a su implacable confrontación con la comunidad en pleno. "Vemos, por tanto, que todas las nociones con las que el común de las gentes suele explicar la Naturaleza son meramente modos de la imaginación", escribe con su característico desdén en la *Ética*, "y denotan no la naturaleza de alguna cosa, sino solamente la constitución de la imaginación". Cuando un corresponsal hostil le preguntó cómo podía estar tan seguro de que su filosofía era la verdadera, le replicó: "Lo sé de la misma manera que vos sabéis que la suma de los tres ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos". Por debajo de la fría superficie de sus argumentos bullía una pasión rebelde —el ferviente rechazo de toda autoridad que no emanase enteramente de dentro, tal vez incluso una protesta contra este elemento de sumisión a un poder exterior que parece un aspecto central de toda experiencia religiosa.

Y sin embargo, la humildad que el rabino Morteira había creído vislumbrar en el joven Bento continuaría impresionando a sus amigos y adversarios durante toda su vida. Colerus dice que el filósofo era universalmente considerado como "cortés y atento" y que "no molestaba a nadie". Saint-Évremond, un aventurero de alta alcurnia y uno de los espíritus libres de la época, que vivió en Holanda a finales de la década de 1660, afirma que "sus conocimientos, su modestia y su generosidad hacen que todas las personas de valía intelectual de La Haya le tengan en gran estima y quieran conocerle". Cuando Spinoza comparaba su propia suerte con el éxodo de los hebreos de Egipto, además, trataba claramente de dar a entender que en cierto modo su manera de pensar era mucho más conforme a la palabra de Dios que la de sus antagonistas. Al titular su autodefensa *Apología*, señalaba su convicción de que, al igual que Sócrates, sería finalmente exonerado en nombre de una clase más alta de justicia. El hombre más impío del siglo clarísimamente se consideraba a sí mismo como el más piadoso. Rechazaba la ortodoxia de su tiempo, no porque creyese menos, sino porque creía más.

La peculiar combinación de humildad y orgullo, de prudencia y valor, de racionalismo glacial y pasión entusiasta; la candidez que abría puertas a sus adversarios; y la indiferencia rozando la despreocupación que podía conducirle a la furia más extrema —todas estas asombrosas yuxtaposiciones de carácter se manifestaron el día de la excomunión de Spinoza, y todas ellas permanecerían con él hasta el fin de sus días. Incluso hoy, su carácter constituye en cierto modo un enigma, un problema más filosófico que biográfico. En no menor medida que su metafísica, plantea la cuestión de la

posibilidad de la fe en un mundo sin religión. ¿Encontró Spinoza un camino secular a la salvación, o meramente inventó una nueva forma de superstición? ¿Fue un hombre mal comprendido o fue un inadaptado? ¿Un hombre fuera de lo común o un bicho raro? En su época, sólo unas cuantas mentes sutiles supieron comprender el problema personificado en la misma forma de ser de Spinoza. Y resulta que, entre ellos, el mejor de todos fue también el primero: Leibniz.

3
Gottfried

Mientras los holandeses celebraban la nueva libertad de su edad de oro, los habitantes de la Europa central estaban enzarzados matándose entre sí en un auténtico festival de violencia sagrada que iba a ser conocido como la Guerra de los Treinta Años. Los problemas empezaron en Bohemia en 1618 cuando las autoridades católicas cerraron una iglesia protestante y destrozaron otra. Los protestantes replicaron tirando por la ventana de un edificio del gobierno a un par de delegados católicos. Los católicos volvieron atrás y aplastaron la revuelta, pero no sin antes provocar una serie de conflictos que se extendieron como un reguero de pólvora desde el Báltico hasta el río Po. La Guerra de los Treinta Años fue en cierto modo la continuación por la vía militar del enfrentamiento entre la Reforma y la Contrarreforma que había empezado un siglo antes, aunque los motivos venales de los reyes y príncipes involucrados en ella no pueden descartarse en absoluto.

Durante las tres décadas que duró el conflicto, la población de Alemania se redujo de 21 a 13 millones de personas —un nivel de destrucción proporcionalmente superior incluso a las dos guerras mundiales del siglo XX. En su novela *Simplicissimus*, el escritor Grimmelshausen cataloga los horrores de la guerra, que, aparte de la cuota habitual de violaciones y asesinatos, incluyó la aplicación de torturas como las empulgueras o la de obligar al enemigo a comer heces, o el hecho de prender fuego con antorchas a pue-

blos enteros (y a sus habitantes). La mayor cosecha de la muerte, sin embargo, fue principalmente el resultado de los daños colaterales: los ejércitos mercenarios, además de vidas, destrozaban medios de vida cuando arrasaban los campos, y contribuían con ello a crear las condiciones ideales para la difusión de la peste.

Con su desastrosa incapacidad para controlar la marcha del conflicto, el Sacro Imperio Romano demostró concluyentemente que su poder ya era una cosa del pasado, pura ficción histórica. Francia y Suecia se zamparon trozos enteros del territorio alemán, y la soberanía del resto recayó en manos de cientos de príncipes y obispos, cada uno de los cuales era dueño y señor de una región, una ciudad o, por lo menos, un castillo. La guerra fue también una catástrofe para la vida intelectual de las tierras alemanas. Muchos eruditos se dieron a la fuga para evitar ser presa de la violencia, y los que se quedaron se refugiaron en la seguridad de un conservadurismo estéril. Tendría que transcurrir todo un siglo antes de que Alemania recuperase su lugar de honor en la república de las letras, un siglo durante el cual, como ha señalado el historiador Lewis White Beck, solamente Leibniz mantendría en pie el estandarte de la alta cultura desde su precaria posición en Hanover.

A medida que la guerra se arrastraba hacia un final carente de gloria y de propósito, Alemania descubrió en su interior una lúgubre tolerancia de las diferencias religiosas, un anhelo de seguridad y la más sincera convicción de que el orden unificado de los tiempos medievales no era una cosa tan mala al fin y al cabo. Un poema popular de la época, compuesto por el escritor satírico Johann Michael Moscherosch, resumía en su título el pensamiento político del momento: "La Alemania que suspira por la paz". Las hostilidades terminaron finalmente con la Paz de Westfalia —conocida por los contemporáneos como la Paz del Agotamiento.

Fue entre estas extraordinarias ansias por un poco de tranquilidad y una noche de descanso que, el 1 de julio de 1646, abrió los ojos al mundo por vez primera Gottfried Wilhelm Leibniz. Los orígenes de Gottfried, no menos que los de Bento, pueden servir para demostrar que una considerable cantidad de filosofía tiene lugar antes del nacimiento y gran parte del resto no mucho después. Pero el pasado que Leibniz heredó y el futuro en el que había nacido difícilmente podrían haber sido más diferentes que los del hombre en cuyo camino se cruzaría a los treinta y un años. Catorce años más joven que su rival, Gottfried nació en un mundo que era en muchos sentidos más viejo. Nunca se repuso del todo del sentimiento de pérdida que era su derecho de nacimiento como un hijo de la Guerra de los Treinta Años, y nunca logró satisfacer completamente el hambre de paz y seguri-

dad que le atormentaba a esta edad. No debería ser, pues, ninguna sorpresa que dedicase la mejor parte de su vida tratando de reconstruir el fastuoso imperio que parecía haberse desvanecido poco antes de su nacimiento.

GOTTFRIED TUVO SUERTE al menos por la ciudad en la que le tocó nacer. Leipzig se libró de lo peor de la Guerra de los Treinta Años, e incluso es posible que saliese beneficiada del conflicto debido a que fue capaz de mantener su famosa feria comercial anual durante el transcurso de las hostilidades. No por casualidad, Leipzig era una ciudad con pocas dudas acerca de su identidad religiosa; desde los tiempos de la Reforma, había disfrutado de una enorme fama como centro de estudios luteranos.

El padre de Gottfried, Friedrich Leibniz, ocupaba una posición prestigiosa en la infraestructura teológica de la ciudad. Era el vicepresidente de la facultad y catedrático de filosofía moral en la Universidad de Leipzig. Tres veces casado y dos veces viudo en el momento en que nació Gottfried, Friedrich tenía un hijo y una hija de su primer matrimonio. Su última mujer, Catharina Schmuck, procedía de un estrato social posiblemente superior al suyo, era la hija de un famoso abogado. Dos años después del nacimiento de Gottfried, dio a luz a una niña, Anna Catharina, cuyo hijo sería eventualmente el único heredero de la fortuna de su tío, el filósofo, acumulada a lo largo de una carrera notablemente provechosa.

Gottfried empezó a destacar cuando solamente hacía tres días que había nacido, o eso cuenta al menos la leyenda. Durante su bautismo, "y ante el asombro de los presentes", el niño abrió los ojos y avanzó su cabecita hacia el sacerdote que oficiaba la ceremonia, como si estuviera ansioso por recibir el agua bendita en su frente. Friedrich se quedó extasiado. Aquel hecho era "un signo evidente de que mi hijo irá por la vida mirando siempre hacia el cielo", escribió en su diario.

De acuerdo con los recuerdos personales que el propio filósofo consignó por escrito muchos años más tarde, el ritmo de su desarrollo espiritual nunca decayó. Cuando tenía dos años y ya "era un diablillo", el futuro inventor del cálculo se puso a jugar encima de una mesa en presencia de su padre y de una criada. La criada trató de agarrar al travieso chiquillo, pero él se echó hacia atrás y cayó de la mesa estrellándose contra el suelo.

"Mi padre y la criada lanzaron un grito, pero cuando se agacharon vieron que yo les estaba sonriendo, totalmente ileso".

Una vez más, Friedrich creyó ver en el hecho un favor especial del Altísimo, e inmediatamente mandó un criado a la iglesia con una nota de agradecimiento. El orgulloso cabeza de familia también se tomó muchas molestias para fomentar el desarrollo intelectual de su hijo. Cuando Gottfried

tenía cuatro años, Friedrich le regaló un libro de historia y él mismo dedicaba parte de su tiempo a leerle en voz alta algunos relatos —"con un resultado tan favorable que le llevó a abrigar las más altas expectativas respecto de mis futuros progresos".

Lamentablemente, el cariñoso padre murió a los cincuenta y cinco años, cuando Gottfried tenía solamente seis. El dolor y la ansiedad que provocaron la ausencia paterna son todavía palpables en los recuerdos de Leibniz, muchos años después: "Mi padre … tenía unas expectativas tan altas respecto de mi futuro que a menudo era objeto de las bromas de sus amigos. Pero, desgraciadamente, yo no estaba destinado a gozar por mucho tiempo de su amistosa asistencia, ni él a regocijarse en mis continuos progresos". Gottfried y su hermana quedaron a cargo de su madre. El escaso recuerdo que tenemos de ella sugiere que Catharina era una mujer inteligente y piadosa cuya devoción por sus hijos era tan grande al menos como para igualar el listón puesto por su esposo.

A los siete años Gottfried fue inscrito en una prestigiosa escuela de Leipzig, y —del mismo modo que Bento catorce años antes— inmediatamente encandiló a todo el mundo con su brillantez. Mientras sus compañeros de clase batallaban esforzadamente con el catón para aprender a leer, Gottfried aprendía a hacerlo solo descifrando las leyendas latinas de las ilustraciones de un libro de Tito Livio. A los doce años, hablaba con fluidez en latín y "tartamudeando" un poco en griego. Era capaz de componer versos en latín, "con tanto acierto y celeridad", como escribió él mismo más tarde, que, en cierta ocasión, a los trece años, compuso un poema de trescientos hexámetros, perfectamente pareados, en solamente tres días. Y mientras leía su obra ante una asamblea escolar, parece que sus maestros no podían disimular la satisfacción que sentían. No sabemos en cambio qué pensaban de ello sus compañeros. Gottfried no era el tipo de alumno que hacía muchos amigos en el patio de la escuela. "Prefería los libros a los juegos", explicó más tarde.

Naturalmente, por esta época ya estaba muy familiarizado con la obra de Aristóteles. Según unas notas que escribió a los trece años acerca de la filosofía de la lógica de este último, recuerda con cariño cómo "a veces dejaba atónitos a mis maestros. No sólo aplicaba con facilidad las reglas de la lógica a casos concretos —una proeza que no era capaz de llevar a cabo ninguno de mis compañeros de clase—, sino que me atrevía a expresar dudas acerca de los principios de la ciencia y hacía muchas sugerencias originales que […] años más tarde releería con no poca satisfacción".

A los catorce, el joven prodigio se matriculó en la Universidad de Leipzig, donde continuó su estudio intensivo de Aristóteles y la escolástica. La

tesis que escribió a los diecisiete años, *Sobre el principio de individuación*, insinúa algunos de los temas centrales de la filosofía de su época de madurez, y en ella incluso aparece la palabra "monádico" —un término que desempeñaría un papel importante en su obra posterior.

No cabe duda alguna de que la estrella de Gottfried resplandeció tanto como la de Bento, si no más, durante estos primeros años escolares. Sin embargo, incluso en las distantes y parciales reflexiones acerca de un pasado en su mayor parte perdido, es fácil ver que uno y otro representan dos tipos muy diferentes de escolar prodigio. Bento era reservado, más preocupado en ocultar que en desvelar sus pensamientos —la clase de niño prodigio, quizás, que podría pasar desapercibido de no ser por ese destello en la mirada y esa palabra afilada que se escapa de su boca de vez en cuando. Gottfried, por otro lado, no mostraba ninguna inclinación a reducir el impacto que su suprema inteligencia producía en los demás, ni durante su niñez ni más tarde: "Invariablemente, era yo quien estaba en primera fila en todas las discusiones y ejercicios, tanto públicos como privados, como lo demuestra no sólo el testimonio de mis maestros, sino las felicitaciones impresas y los *carmina* de mis compañeros de escuela".

Si Bento era la clase de alumno que causa dolores de cabeza a sus maestros, Gottfried era de los que les hacen sentir satisfechos de haber elegido esta profesión. En la Universidad de Leipzig, Gottfried se pegó al primero de una larga serie de hombres poderosos que le ayudarían a progresar en la vida. Jacob Thomasius era un destacado profesor de filosofía cuya gran ambición era hacer revivir el estudio de Aristóteles de un modo que fuera coherente con la práctica de la teología luterana ortodoxa. Las cartas que Gottfried dirigió a su mentor podrían servir perfectamente como modelos de la clase de respuesta que cualquier profesor desearía recibir por parte de sus alumnos. Un ejemplo:

> El "anticipo" de la historia de la filosofía que ha escrito usted nos ha dejado con un sabor de boca mucho más agradable de lo que soy capaz de expresar con palabras… Sabe usted muy bien que no soy un adulador. Pero, de veras, cada vez que oigo a las personas que entienden de estos asuntos hablando de su obra, todos ellos coinciden en decir que no hay nadie, aparte de usted, de quien podamos esperar una historia universal de la filosofía.

Apenas es posible imaginar lo diferente que hubiera sido la subsiguiente historia de la filosofía si una carta como ésta la hubiera dirigido Bento al rabino Morteira.

Leibniz se pasó toda la vida ligado a una u otra figura autoritaria. Normalmente era un duque o un conde, y a veces una reina o un emperador. Probablemente no sería descortés suponer que siempre anduvo buscando la clase de protección que había perdido a tan tierna edad con el fallecimiento de su padre; y que quizás los ocasionales titubeos de su brújula moral en años posteriores son también atribuibles a esta misma circunstancia. En cualquier caso, sus protectores casi siempre le devolvieron con creces sus cumplidos. El profesor Thomasius, su primer gran defensor, declaró que el joven escolar "estaba ya capacitado para participar en la investigación de las más abstrusas y controvertidas materias".

Tras completar su primer curso de estudios en Leipzig, Gottfried se vio obligado a elegir una profesión. Siguiendo el consejo de sus maestros y familiares —entre los que se contaban algunos ilustres abogados— optó por seguir una licenciatura en jurisprudencia. Fue una elección afortunada si tenemos en cuenta tanto su carrera posterior como sus talentos personales. Desplegaría sus conocimientos jurídicos y su forma legalista de pensar no sólo en su carrera política, sino también en sus trabajos filosóficos. Se convirtió en el "abogado de Dios", redactando expedientes legales en forma de ensayos metafísicos en los que trataba de defender a su omnipotente cliente de los cargos de maldad que se le imputaban.

Pero, desgraciadamente, el futuro jurista fue pronto llamado a aplicar su formación legal de un modo más prosaico. Su madre murió cuando él tenía dieciocho años y estaba terminando sus estudios de licenciatura. Un tío que creía tener derechos sobre parte del legado de la difunta cuestionó los términos en que estaba redactado el testamento, y Gottfried decidió representarse él mismo en la batalla legal subsiguiente. Desafortunadamente, las autoridades judiciales no supieron ver lo acertados que eran sus razonamientos y se pronunciaron a favor del tío. Las relaciones de Gottfried con la rama materna de la familia se deshicieron con acritud. Para colmo de desgracias, a su hermana no le quedaban sino unos años más de vida, y de sus hermanastros estaría siempre separado por razones de edad, geografía e intereses. Gottfried, al igual que Bento, se habría convertido en un joven huérfano de no ser porque ya había iniciado una vida de adulto solitario.

Obligado a abrirse su propio camino en el mundo, el joven escolar concentró su superabundante energía en la obtención de un doctorado en jurisprudencia. Mientras se preparaba para obtener el título, produjo varios tratados de teoría legal, y en particular de derecho romano, que tenían la calidad y el interés suficiente como para ser publicados unos años más tarde. Para dejar abiertas las puertas a un posible nombramiento en la facultad de filosofía, también escribió un tratado sobre *El Arte de las combinacio-*

nes, una obra notable que más tarde citaría como prueba de que sus ideas sobre el cálculo habían estado germinando en su mente desde una edad muy temprana. En este ensayo, propuso por vez primera su preciado sueño de una "característica universal" —una lógica simbólica de tal universalidad y claridad que algún día permitiría reducir todas las disputas filosóficas a un mero cálculo mecánico.

En 1666, presentó una solicitud para proseguir sus estudios de doctorado en la Universidad de Leipzig. Este era el momento hacia el que se había encaminado durante sus veinte años de vida, su oportunidad de ocupar en la comunidad académica local un puesto apropiado para el hijo de uno de sus difuntos y más distinguidos profesores. Confiaba en que su pionero trabajo en jurisprudencia y matemáticas fuera suficiente para cumplir los requisitos exigidos.

Su solicitud fue denegada.

Fue un desaire realmente hiriente y —en vista de la naturaleza pionera de su trabajo— terriblemente injusto. La culpa, afirmó más tarde, era de los estudiantes de mayor edad que, celosos del éxito temprano de su precoz rival, persuadieron a los miembros de la facultad para que denegasen todas las solicitudes de los estudiantes más jóvenes. Pero si hemos de creer en los comentarios registrados por su fiel ayudante Eckhart, parece que la esposa del decano de la facultad también estuvo implicada en el complot. Por razones que no están claras, guardaba un profundo rencor al aspirante a doctor.

Los detalles del episodio se han perdido para la historia, pero los acontecimientos en cuestión siguen una pauta que acabará siendo familiar en el transcurso de la larga vida del filósofo. Por un lado, es evidente que Leibniz poseía un encanto irresistible, como lo confirma abundantemente su rápido y fácil ascenso al poder, y el hecho de que eventualmente mantendría relaciones fructíferas con literalmente cientos de personas en todo el continente. Eckhart dice que se llevaba bien con gentes de todo tipo y condición, porque "siempre procuraba buscar lo mejor en los demás". Por otro lado, tenía un talento peculiar para hacer enemigos —un talento del que parece haber sido totalmente inconsciente. El ataque de que fue objeto en Leipzig le pilló por sorpresa, pero no sería ni mucho menos la última vez que, sin el menor indicio anticipador, una súbita explosión de hostilidad desbarataría los planes de la vida del filósofo.

Ante el rechazo de los poderes establecidos de su ciudad natal, otro hombre distinto de Leibniz habría buscado refugio posiblemente en la fortaleza de la autosuficiencia. Tal vez, siguiendo una larga tradición, se habría dedicado a la filosofía como forma de consolación. O, como mínimo, habría esperado unos cuantos años más y presentado de nuevo su solicitud cuan-

do los miembros de la facultad decidiesen que su turno había llegado. Gottfried pronto puso de manifiesto que él era diferente. A la mañana siguiente de su Waterloo privado, hizo las maletas y se marchó en busca de un futuro mejor. Durante el resto de su vida viviría de su ingenio, rebuscando por todas partes amigos e influencias, acumulando éxitos y ansiedades en igual medida, cada vez más pendiente del favor de los demás y sin embargo cada vez más solo que nunca, batiéndose incesantemente contra la inevitable sucesión de contratiempos, pero sin perder nunca la esperanza de recuperar algún día el amor que había perdido en su ciudad natal.

Hasta el fin de sus días, siempre que miró hacia atrás en dirección a Leipzig, lo hizo con ira. A pesar de seguir un programa de viajes que le llevaba regularmente de un extremo a otro de su país natal, siempre evitó volver a la ciudad en la que había sido rechazado. El filósofo sabía disimularla bien, pero la rabia estaba allí, difusa en el entorno de su vida, presente en ella como una permanente y silenciosa queja contra las injusticias de la vida. Eckhart observa que, en su trato con los sirvientes domésticos, tenía "frecuentes ataques de cólera, aunque se calmaba rápidamente". En un curioso texto escrito en tercera persona, el propio Leibniz nos proporciona un análisis en cierto modo ambivalente de su talante personal, usando las categorías médicas tradicionales de la época: "Su propio temperamento no parece haber sido ni puramente optimista, ni colérico, ni flemático, ni melancólico… Pero las tendencias coléricas parecen haber sido las dominantes".

UN DÍA DEL INVIERNO de 1667, los pilares de la comunidad académica de Nuremberg se reunieron en las dependencias de la cercana Universidad de Altdorf. Frente a un tribunal formado por sus más prestigiosos profesores se encontraba un hombre de unos veinte años, no muy alto, corto de vista, algo desgarbado de piernas, una nariz demasiado prominente y una mata de cabellos oscuros que ya empezaba a ralear. Solamente habían pasado unos meses desde que aquel joven se había matriculado en Leibniz, y ahora tenía la temeridad de proponerse a sí mismo para el título de doctor. Juzgando solamente por las apariencias difícilmente habría sido considerado un candidato muy prometedor —un hecho con el que el filósofo tendría que lidiar durante el resto de su vida.

Con una voz "clara y nítida más que fuerte" —porque sus pulmones siempre fueron algo débiles— el candidato empezó a exponer en latín una defensa de su tesis. Su actuación fue —según su propia opinión— extraordinaria. "Expresé mis pensamientos de una forma tan clara y acertada que no solamente mis oyentes se quedaron atónitos ante este extraordina-

rio y, especialmente en un jurista, inesperado grado de agudeza, sino que incluso mis oponentes declararon públicamente que habían quedado extraordinariamente satisfechos". Una vez terminada su impecable alocución, recitó unos versos que había compuesto especialmente para la ocasión. Para leer la poesía, el escolar miope tuvo que sostener el papel en el que estaba escrita muy cerca de sus ojos, lo que de algún modo hizo más lenta su exposición. Por aquel entonces ya había adquirido el hábito de escribir con una letra pequeña y apretada, con la nariz casi pegada al papel.

Un par de quejumbrosos examinadores, extrañamente impasibles ante la manifiesta genialidad del candidato, le interrumpieron de mala manera para preguntarle por qué no se había molestado en memorizar los versos, como había hecho obviamente con el discurso precedente. Con lo cual Gottfried no pudo evitar corregirlos: él no había memorizado el discurso, dijo, al contrario, lo había improvisado totalmente.

Siguió a continuación una delicada inspección pública del manuscrito en el que se había basado el discurso del candidato. Después de comparar el manuscrito con lo que recordaban de la alocución, todos los examinadores estuvieron de acuerdo en que el joven había efectivamente improvisado el discurso, y que lo había hecho en un latín tan fluido como el propio río Tíber.

Entre un clamoroso estallido de aplausos, el poco agraciado pero brillante escolar fue nombrado Doctor en Leyes. Algún tiempo después de este espectáculo, el ministro de educación local se dirigió a Herr Doktor Leibniz y le susurró al oído que el honor de una plaza de catedrático en la universidad estaba a su disposición. Pero Leibniz declinó educadamente la oferta, porque ya había concebido unas expectativas más grandes para su persona. "Mi mente apuntaba en una dirección completamente diferente", recordaría más tarde.

Leibniz descubrió su futura vocación con ayuda de una sociedad de alquimistas de Nuremberg. Años más tarde, daría una divertida explicación de cómo había ido a parar en tan discutible compañía. Había estado estudiando los escritos de unos alquimistas locales, dijo, pero se había quedado desconcertado por los extravagantes símbolos que utilizaban y por la opacidad de sus textos. Así que decidió componer una parodia de sus esfuerzos, en la que hacía una serie de afirmaciones incomprensibles utilizando unos símbolos ininteligibles, y se la mandó al presidente de la sociedad. El presidente, que evidentemente no comprendió nada de nada, llegó a la conclusión de que el autor del trabajo era un genio. Y no sólo invitó al alquimista en ciernes a unirse a su sociedad, sino que también le ofreció un empleo pagado de secretario, que Leibniz aceptó.

La anécdota del disparatado artículo puede perfectamente haber sido un intento del filósofo en el marco de sus esfuerzos posteriores por distanciarse de su indecorosa asociación con la alquimia. En privado, sin embargo, manifestó un ávido interés por el tema durante toda su vida —como hicieron muchos de sus contemporáneos, como Isaac Newton, por ejemplo. De hecho, estaba tan convencido de que algún día descubriría la manera de convertir el plomo en oro que llegó a preocuparse de verdad por la posibilidad de que la excesiva provisión resultante del precioso metal amarillo provocaría una caída de su precio y le privaría de sus bien merecidos beneficios.

Una vez en Nuremberg, el otro motivo que le había llevado a unirse a la sociedad de alquimistas se hizo pronto evidente. Porque fue a través de aquel grupo que conoció al hombre que haría más que ningún otro para hacerle progresar en su carrera: el barón Johann Christian von Boineburg.

Boineburg había sido (y volvería a ser) primer ministro del poderoso Elector de Mainz. Se había convertido poco antes al catolicismo y en su cabeza bullían tantos planes políticos y religiosos que hubiera podido mantener ocupada durante siglos a la civilización europea de haber tenido la oportunidad de mantenerse en su cargo unos cuantos años seguidos. Parece ser que era un hombre gregario, inteligente aunque no un intelectual, diligente en la atención que prestaba a sus asuntos financieros, entusiasta aunque no siempre bien informado acerca de su religión de adopción, e incorregiblemente ambicioso. Durante la primera conversación que tuvo con el joven Leibniz, cenando en un hotel de Nuremberg, el barón, que entonces tenía cuarenta y cinco años, se dio cuenta en seguida de las prodigiosas dotes intelectuales del joven alquimista. Su nuevo protegido, explicaba poco después Boineburg a sus colegas, "es un auténtico erudito", "tiene un criterio excelente y una capacidad de trabajo tremenda", y "está lleno de energía": "Está familiarizado con la historia entera de la filosofía, lo que hace que sea un buen mediador entre los viejos y los nuevos sistemas". Leibniz, por su parte, veía en el barón una oportunidad de oro en forma de agarradero para ascender por el resbaladizo mástil de la vida. A finales de 1667, el pacto estaba firmado, y el antiguo académico y nuevo cortesano de veintiún años se trasladó a Frankfurt, la ciudad natal de Boineburg, donde sirvió a su señor en calidad de secretario, bibliotecario y consejero político.

Pero incluso antes de presentarse ante Boineburg para ponerse a su servicio, Leibniz estaba ya apuntando más alto, al señor de su señor, el Elector de Mainz, Johann Philipp von Schönborn. Durante su viaje a Frankfurt escribió un folleto, *Un nuevo método para aprender y enseñar jurisprudencia*, que coronó con una encomiástica dedicatoria al Elector. Más tarde presentó el

texto a su excelencia en persona, junto con las obligatorias muestras de autodegradación. Aunque redactado en traqueteantes carruajes y en las mesas de las posadas de camino donde se paraba a comer, y sin la ayuda de ningún libro de referencia, el ensayo contiene una serie de interesantes ideas relativas a la práctica de la ley en su tiempo, junto con muchas y atinadas propuestas para la reforma de la misma. Fue publicado inmediatamente, siendo muy bien acogido, y se reeditó de nuevo cincuenta años más tarde.

Una vez en Frankfurt, la primera misión importante que le encomendaron a Leibniz le abrió las puertas del mundo de la alta política, de donde ya no se movería durante el resto de su vida. El rey de Polonia había abdicado y la cuestión de su sucesión no estaba nada clara. El astuto Boineburg conspiraba para colocar a un aspirante alemán en el trono polaco. Asignó a Leibniz la tarea de escribir un tratado en apoyo de su candidato preferido. En este trabajo, el primero de los muchos escritos políticos que produciría, Leibiniz demostraba de una forma casi geométrica que el hombre de Boineburg tenía a su favor no solamente el árbol genealógico, sino también la sabiduría acumulada de los grandes filósofos de la historia. La argumentación a favor de la sucesión al trono polaco constaba, al parecer, de varias docenas de proposiciones rigurosamente deducidas del tipo: "Un amigo verdadero desea lo mejor para su amigo por su propio bien", que Leibinz demostraba con ayuda de Platón, Epicuro y Gassendi. El mismo talento para poner al descubierto la relación existente entre las verdades eternas, filosóficas y algunas proposiciones más bien temporales llegaría a ser uno de los rasgos más característicos del posterior estilo del filósofo y diplomático.

Leibniz acordó con su mentor que el tratado polaco tendría más probabilidades de conseguir el efecto deseado si pasaba por ser obra de alguien con un nombre que pareciese menos germánico. Así, y jugando con las iniciales del verdadero autor, lo atribuyeron a un tal Georgius Ulicovius Lithuanus. El mundo no sabría hasta varias décadas más tarde que el nombre de aspecto báltico Lithuanus era de hecho Leibniz; tampoco sería esta la última vez que el filósofo publicase una obra bajo un nombre falso.

El documento polaco no logró su objetivo declarado —los polacos dieron finalmente el trono a uno de los suyos— pero Leibniz consiguió parte de lo que se había propuesto. Nobles como el Príncipe de Durlach y el Duque de Hanover oyeron hablar de la sagacidad política y del sentido común del joven consejero, y le pidieron que aceptase un cargo en sus cortes. Pero Leibniz —cuya mirada estaba puesta en el aún más noble Elector de Mainz— no aceptó sus ofertas. El joven consejero parece haber tenido muy pocas dudas acerca de su valor en el mercado de cortesanos. Tras ser presentado al Duque de Hanover, el recién acuñado doctor en leyes —nunca dispuesto

a dejar que la falsa modestia se interfiriese en su camino a la hora de ayudar a un aristócrata necesitado— se ofreció a escribir cartas de recomendación a otros nobles en apoyo del duque, que tenía entonces cuarenta y seis años.

La siguiente misión que Boineburg le encomendó a su protegido fue el principio de la participación de Leibniz, una participación que duraría toda una vida, en la política eclesiástica. En su calidad de católico recientemente convertido, Boineburg se vio enredado por unos teólogos protestantes en unas controversias doctrinales para las que no estaba bien preparado. Naturalmente, le pidió a su hábil diputado que librase aquel combate teológico en su nombre. Leibniz aceptó encantado. Una vez más "en medio del tumulto de una posada", el itinerante hombre de letras se sentó ante una mesa con papel y pluma y redactó un incompleto conjunto de ensayos bajo la rúbrica de *Demostraciones católicas*, en los que defendía doctrinas tan típicamente católicas como la transubstanciación, la trinidad, la resurrección, la encarnación, y la inmortalidad del alma, frente a los ataques de unos contumaces filósofos y teólogos.

En 1670, el Elector de Mainz invitó finalmente a Boineburg a volver a su corte, y nombró a Leibniz consejero privado de justicia. Con tan sólo veinticuatro años, Leibniz ocupaba ahora uno de los cargos más altos en uno de los principados más poderosos de Alemania. Se había convertido en uno de los miembros del círculo del poder, la verdadera antítesis de un doble exiliado. En Mainz se alojó en casa de otro cortesano e inmediatamente se involucró en los más importantes asuntos políticos de su tiempo.

El principal problema de Alemania en aquel tiempo era Francia. La fragmentación que siguió a la Guerra de los Treinta Años había dejado a Alemania totalmente desprotegida en su frente occidental, y Luis XIV no había dado precisamente muestras de pasar por alto las debilidades. Los alemanes estaban convencidos de que el diabólico plan del Rey Sol era zamparse su territorio y declararse dueño de toda Europa. Aquel verano, el Elector de Mainz y sus máximos consejeros convocaron una reunión, para discutir la amenaza francesa, con el Elector de Triers y el Duque de Lorena en la ciudad balnearia de Bad Schwallbach.

El Duque de Lorena propuso que los alemanes se uniesen a la Triple Alianza formada por Inglaterra, Holanda y Suecia para quitarse de encima a la insaciable Francia. Pero Leibniz, en representación de Boineburg y del Elector de Mainz, elaboró un panfleto apoyando un plan distinto. Unirse a la Triple Alianza, decía, equivaldría a enemistarse innecesariamente con Francia, y probablemente provocaría la temida invasión que se trataba de evitar. En vez de ello, Alemania debía mantener una actitud aparentemente amistosa frente a su némesis. Al mismo tiempo, y teniendo mucho cui-

dado de no despertar las sospechas de Luis XIV, los príncipes reunidos deberían formar una liga y organizar un ejército de 20.000 hombres para defenderse de un posible ataque. Era un plan audaz y astuto y, en vista de la posterior historia de Alemania, tal vez con dos siglos de adelanto respecto a su época.

Desafortunadamente, la reunión concluyó sin que se llegase a un acuerdo, y los príncipes ni se unieron a la Triple Alianza ni formaron una liga alemana. A las pocas semanas, Luis XIV pronunció su veredicto sobre el asunto. Envió un ejército de 20.000 hombres a saquear la Lorena. De regreso en Mainz, Leibniz expresó su preocupación de que los belicosos príncipes y obispos alemanes no llegasen nunca a unirse para alcanzar el objetivo de vivir en paz y prosperidad bajo una sola iglesia. Ello le hacía temer que "la libertad de que gozaba su patria iba a ser destruida muy pronto".

Un soleado día de otoño de 1671, el joven consejero privado de justicia ganduleaba en la cubierta de una embarcación que surcaba las aguas del Rin. Regresaba de una visita a Estrasburgo, donde había ido a cumplir un encargo de parte del hijo de Boineburg. Mientras contemplaba las verdeantes riberas del río más simbólico de la nación, escribiría más tarde, le pareció que "las propias colinas se deleitaban brincando como corderitos… y que las ninfas de la Selva Negra bailaban alegremente sus etéreas danzas". Arrullado por el sonido del agua lamiendo el costado de la embarcación, el elegante cortesano daba vueltas en su cabeza a un improbable plan, un plan que podría resolver todos los problemas que había dejado abiertos la guerra que había terminado el mismo día de su nacimiento. Era una idea que había estado madurando en su mente durante varios años. Involucraba a Luis XIV, al ejército francés en su conjunto, y a una nueva cruzada. Conseguiría satisfacer el anhelo de seguridad que tenía Alemania, uniría al resto de Europa y sentaría las bases de un espléndido resurgimiento de la civilización medieval. Lo llamaba el Plan Egipto.

LEIBNIZ ERA UN ACÉRRIMO partidario de los planes. Debería ser considerado como uno de los forjadores de planes más grandes de la historia, un maestro en el arte de resolver varios problemas de un solo golpe. La resistencia, la energía y el optimismo casi desenfrenado que tan evidentes son en sus planes políticos de juventud le acompañarían durante toda su vida. Pero el problema con el que estuvieron siempre conectados de un modo u otro todos sus planes era el problema del propio Leibniz —un problema que probablemente se puso por vez primera de manifiesto cuando solamente tenía veintiún años y como consecuencia del apabullante revés que sufrió en la Universidad de Leipzig.

En el caso de Leibniz, lo mismo que en el caso de Spinoza, la experiencia juvenil del rechazo determinaría un rasgo decisivo de su carácter. En una fecha tal vez más temprana de lo que es habitual, se vio forzado a preguntarse: ¿Cómo puede ser tan injusta la vida? En su obra posterior, esta misma pregunta reaparecería transformada en una a la que todos sus trabajos filosóficos parecen estar consagrados: ¿Por qué existe el mal? Y las muchas respuestas que Leibniz dio a esta pregunta a lo largo de su vida son en cierto modo simples repeticiones de la respuesta que dio aquella mañana en Leipzig. En vez de retirarse voluntariamente al desierto —como haría Spinoza, por así decir— se abandonó a la merced de la sociedad con una desesperación todavía mayor por triunfar en ella. Si no conseguía obtener la aprobación de los demás, se esforzaba todavía más por complacerlos. Y cuando el mal se cruzaba en su camino, se esforzaba todavía más en mostrar que todo formaba parte del plan.

Desde la perspectiva ya un tanto marchita de un hombre de veinticinco años, Leibniz consideró su decisión de haber abandonado Leipzig y la justificó de este modo: "Consideraba indigno que un joven se quedase plantado en un sitio como una estaca en el suelo, y mi alma ardía en deseos de conseguir fama en el campo de las ciencias y de ver mundo". Pero esta inquietud era algo más que las pasajeras ganas de ver mundo propias de un hombre joven. Durante toda su vida, Leibniz fue un hombre que siempre anduvo de un lado para otro, sin ligar su existencia a ningún lugar del planeta. Las ganas de explorar, una curiosidad temeraria, la convicción de que cualquier plan de vida es tan sólo un apeadero temporal en un viaje hacia algo mejor, y la capacidad de encontrar la felicidad solamente en una actividad incesante se convirtieron en las verdaderas características de su forma de estar en el mundo. "La mente humana no puede descansar", escribió más o menos por la época de su viaje por el Rin. "Estarse quieto, es decir, no moverse hacia una mayor percepción, es una forma de atormentar a la mente". En su filosofía de madurez, identificaría explícitamente el principio de actividad que hay en todas las cosas con la mismísima alma.

Había algo notable en la cinética filosofía de la vida de Leibniz, una pasión no contenida por el conocimiento y la experiencia digna de admiración e imitación; pero, en más de una ocasión, suscitaría la sospecha de que todo este movimiento era una exuberante espuma sin sustancia; de que el hombre de todas partes no pertenecía en realidad a ninguna, de que simplemente estaba huyendo de sí mismo, siempre planeando algo para mañana para huir del hoy, siempre buscando desesperadamente un refugio para protegerse del presente en el camino que se extiende entre un futuro imaginario y un pasado reconstruido.

El ansia de afirmación y el anhelo de seguridad que Leibniz puso de manifiesto en su juventud no hicieron sino volverse más y más apremiantes a medida que iba encontrando cada vez mayor aprobación en su gran recorrido por el universo. En lo relativo a la estimación por Leibniz, y por lo que a él le concernía, nada era bastante. Es esta insaciable y muy humana —tal vez demasiado humana— *necesidad* lo que en última instancia define su filosofía y lo que la hace tan representativa del resto de la especie. Y fue esta misma necesidad la que determinó la naturaleza de la recepción, y la subsiguiente reacción que tuvo ante la misma, que le dio el hombre al que conoció en La Haya en noviembre de 1676.

4
Una vida de la mente

Algunos filósofos simplemente *exponen* sus filosofías. Cuando acaban sus disquisiciones, cuelgan sus herramientas de trabajo, vuelven a casa y se permiten los bien merecidos placeres de la vida privada. Otros filósofos *viven* sus filosofías. Tienen por inútil toda filosofía que no determine la manera como emplean sus días, y consideran absurda cualquier parte de la vida que no incluya a la filosofía. Estos filósofos nunca vuelven a casa.

Spinoza pertenecía inequívocamente al segundo de estos grupos. Al cruzar el puente sobre el río Houtgracht en 1656, estaba consagrando su vida entera a la filosofía. Desde los días en que Sócrates recorría el ágora para alertar a sus amigos de que una vida sin reflexión no vale la pena de ser vivida, y desde que Diógenes se puso a vivir en un tonel para hacer una alegación algo diferente acerca de la naturaleza de la buena vida, el mundo no había visto a un filósofo tan dedicado a su tarea de búsqueda como Spinoza.

Los cinco años siguientes a su traumática expulsión de la comunidad judía se conocen a veces como "el período oscuro" de la vida de Spinoza —una etiqueta que se refiere más a la calidad de nuestro conocimiento que al estado de su mente. La historia más probable es la de que el filósofo renegado se trasladó a una casa en alguna parte de los alrededores de Amsterdam, si bien algunas pruebas —como la referencia de un inglés que

visitó la ciudad en 1661 y según el cual había en ella un "judío que profesaba un insolente ateísmo"— sugieren que causó una impresión bastante grande en la misma ciudad.

A pesar de las incertidumbres biográficas, tenemos una notable pieza de filosofía semiautobiográfica que arroja mucha luz sobre este oscuro período de la vida de Spinoza. El *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, que muy probablemente data del año siguiente a su excomunión, o de un año más tarde, registra el primer intento de Spinoza de explicar y justificar su opción de vida. Presenta la "filosofía de la filosofía", por así decir, que le guiaría por el resto de sus días.

El *Tratado* se abre con una confesión íntima:

> Después de que la experiencia me hubiera enseñado que todas las cosas que regularmente ocurren en la vida normal son vanas y fútiles; y viendo que ninguno de los objetos de mis temores contenía en sí mismo nada que fuera bueno o malo, excepto en la medida en que la mente se veía afectada por ellos, resolví finalmente averiguar si existía algo que pudiera ser el auténtico bien, y que afectase a la mente de un modo singular, con exclusión de todo lo demás; si había algo que, una vez encontrado y adquirido, me proporcionaría una felicidad continua, suprema y duradera.

Para Spinoza, la filosofía se origina en la experiencia absolutamente personal de un sentido de la futilidad de la vida ordinaria —una sensación de vacío que en la tradición filosófica se ha ganado el distinguido nombre de *contemptu mundi*, el desdén por las cosas mundanas, o mejor aún, el de *vanitas*. En este caso, la acusación contra la existencia cotidiana va más allá de los infortunios y adversidades de la vida, e incluye incluso las llamadas cosas buenas de la vida. Spinoza nos dice que las cosas buenas no son lo suficientemente buenas —que el éxito en la vida no es más que la postergación del fracaso; que el placer no es sino un efímero alivio del dolor; y que, en general, los objetos de nuestros esfuerzos no son más que vanas ilusiones.

Del placer sensual, por ejemplo, el filósofo dice lo siguiente: "La mente se ve tan atrapada por él … que apenas puede pensar en otra cosa. Pero una vez que el goce del placer sensual ha pasado, sobreviene la mayor de las tristezas". Igualmente inútil, razona, es el ansia de fama que domina tantas vidas: "El honor tiene esta gran desventaja, que para obtenerlo hemos de dirigir nuestras vidas en función de la capacidad de entendimiento de otros hombres". Y en cuanto al dinero: "Existen numerosos ejemplos de hombres

que han sido perseguidos, incluso hasta la muerte, por culpa de sus riquezas".

El sentimiento de la *vanitas* que describe Spinoza no es simplemente una sensación pasajera de insatisfacción. Va mucho más allá de esta especie de depresión postcoital a la que parece aludir más arriba, o de la melancolía que a menudo nos abruma en cuanto finalmente conseguimos lo que siempre hemos afirmado desear. La *vanitas* se eleva al nivel de la filosofía cuando se vuelve intolerable —cuando uno tiene el presentimiento, como lo tuvo Spinoza, de "estar padeciendo una enfermedad fatal… previendo una muerte segura a menos de aplicar un remedio". Es el angustioso encuentro con la posibilidad de una caída en la nada más absoluta, una vida irrelevante llegando a un final sin sentido.

La experiencia de la que Spinoza deja constancia en este temprano tratado establece un sentido nuevo y mucho más interesante para la etiqueta "el período oscuro" de su vida. Es una experiencia mucho más cercana a la que, en los relatos de la tradición espiritual, se conoce como "la noche oscura del alma" —ese momento de duda, temor e incerteza extremos que precede al alba de la revelación. De hecho, el viaje por el vacío del que habla Spinoza es el mismo que un número de poetas, filósofos y teólogos, demasiado grande como para mencionarlos a todos, ha recorrido durante milenios dejando constancia del sentimiento de que la vida es una pasión inútil, una rueda incesante de esfuerzos, un cuento narrado por un idiota, lleno de ruido y de furia y que no significa nada, etc. Pero el sentimiento no es universal; no tiene ninguna importancia en la obra de Leibniz, por citar un solo ejemplo.

En el caso de Spinoza, al parecer, el sentimiento de la *vanitas* perduró en su mente durante un período prolongado antes de que se decidiese a hacer algo al respecto. "Pues aunque yo percibía estas cosas muy claramente en mi mente", escribe, "no podía dejar de lado la codicia, el deseo de obtener placeres sensuales y de ganarme la estima de los demás". Es muy dudoso que Spinoza fuese ni por un breve período de su vida un libertino entregado al placer y a la lujuria; y conviene tener en cuenta que su tratado es una obra estilizada, cuya intención es aludir a una experiencia interior familiar más que dejar constancia de una historia biográfica. Pero también es probable que se esté refiriendo aquí al período de su vida inmediatamente anterior a su excomunión, cuando llevaba la vida propia de un comerciante internacional y era, al menos nominalmente, un miembro destacado de su comunidad.

Spinoza deja muy claro que la filosofía que se origina en la *vanitas* apunta directamente a su contrario: "una suprema, continua e imperecedera feli-

cidad". No se trata de una especie de satisfacción ordinaria, de perfil bajo. Es algo tan extremo como el terror del que brota, y Spinoza lo define con expresiones tomadas de la experiencia religiosa tradicional: "dicha", "bienaventuranza", o "salvación". La filosofía, tal como la entiende Spinoza, no se dedica a traficar con las formas efímeras de la alegría, ni a proponer modestas mejoras en el bienestar o a vender raciones de sopa de pollo para el alma; la filosofía busca, y dice encontrar, un fundamento para la felicidad que es absolutamente cierto, permanente, divino. El principal objetivo —en realidad, el único— de la filosofía de su época de madurez, tal como se expresa en la *Ética*, su obra maestra, es conseguir esta especie de dicha o salvación.

Una vez establecida la condición arquetípica de la oscuridad absoluta en la que se origina una gran parte de la filosofía, y el objetivo igualmente arquetípico de la dicha infinita a la que aspira, lo siguiente que hace Spinoza es centrarse en los medios arquetípicos con los que la filosofía se propone alcanzar su objetivo, a saber, la vida de la mente —es decir, la búsqueda de la sabiduría en una vida de contemplación. Este es el punto en el que el camino del filósofo se separa tradicionalmente del camino del teólogo. Mientras que los pensadores religiosos encuentran finalmente refugio en la absoluta certeza de una verdad revelada —transmitida directamente entre Dios y nosotros, por mediación de las Escrituras y de sus intérpretes— los filósofos como Spinoza dan por sentado que la certeza absoluta solamente es posible obtenerla mediante los propios recursos internos. Los filósofos descartan también la posibilidad de alcanzar esta clase de certeza mediante la experiencia de las cosas en el mundo físico, pues tales cosas, por su propia naturaleza, siempre son variables. Aquello que es indudable, insisten Spinoza y sus hermanos de la antigüedad, ha de encontrarse "dentro", es decir, en la *mente*. Al igual que Sócrates, Spinoza afirma que la dicha se obtiene solamente con cierta clase de *conocimiento* —específicamente, con el "conocimiento de la unión entre la mente y la totalidad de la Naturaleza".

En este temprano tratado, Spinoza enuncia uno de los elementos definitivos del proyecto filosófico arquetípico: el de que la vida contemplativa es también una vida que se da en el interior de cierto tipo de comunidad —específicamente, una hermandad de la mente. Al igual que Sócrates con su círculo de compañeros de discusión, o que Epicuro en su jardín con sus compañeros intelectuales, Spinoza imagina un futuro filosófico en el que él y otros individuos racionales aumentan su sabiduría mediante un diálogo constante y mutuamente enriquecedor. De hecho, una vez alcanzada la dicha por sí mismo, declara en su primer tratado, el primer paso será "formar una sociedad del tipo deseable, para que tantas personas como sea

posible puedan también alcanzarla del modo más fácil y seguro". Pues, "el bien supremo", afirma, es alcanzar la salvación en compañía de otros individuos, "si es posible".

Aunque uno consagre su vida a la búsqueda de una felicidad continua, suprema y eterna, evidentemente, como reconoce el propio Spinoza, "es preciso vivir". Por consiguiente, redondea las secciones introductorias de su *Tratado para la reforma del entendimiento* proponiendo tres "reglas de vida", concebidas para servir de guías de vida prácticas para él mismo y para sus compañeros filósofos. La primera regla de vida, expresada brevemente, es *llevarse bien* con el resto de la humanidad. Es decir, quienes busquen la felicidad deben seguir las costumbres sociales establecidas y comportarse amigablemente con la gente ordinaria, o si no, evitar los problemas que puedan poner en peligro la misión primordial de alcanzar la dicha filosófica. La segunda regla es que uno debe disfrutar de los placeres sensuales en la medida en que ello es un requisito para salvaguardar la salud y, por consiguiente, porque ello sirve al importantísimo fin de llevar una vida de la mente. La tercera regla es que uno debe tratar de ganar dinero y de obtener otros bienes mundanos solamente en la medida en que ello es necesario para conservar la vida y la salud —también en este caso con el propósito de mantener el vigor de la mente.

En el verano de 1661, Spinoza emergió de su noche oscura del alma y se instaló en una habitación de alquiler en una casa pequeña en las afueras de Rijnsburg, una aldea situada unos diez kilómetros al oeste de la ciudad universitaria de Leiden y unos cuarenta kilómetros al sur de Amsterdam. Le quedaban dieciséis años de vida. Y todas las pruebas apuntan al hecho de que el filósofo observó rigurosamente las reglas que había enunciado en su primer tratado.

En su *Ética*, incluso más que en su anterior *Tratado*, Spinoza abunda en su desprecio por el dinero y por la clase de personas que lo codician. "Las masas apenas pueden imaginarse un placer que no vaya acompañado de la idea de dinero como su causa", protesta. "Quienes conocen el verdadero valor del dinero establecen los límites de su riqueza únicamente en función de sus necesidades, y viven contentos con muy poco".

Spinoza practicaba lo que predicaba. Al elegir alojamiento, por ejemplo, el filósofo mostró siempre una completa indiferencia por el valor del lugar en el que se instalaba. En Rijnsburg entre 1661 y 1663, en Voorburg entre 1663 y 1670, y en La Haya entre 1670 y 1677, siempre se hospedó en habitaciones de alquiler pequeñas, en casa de otras personas y en la parte menos cara de los canales.

En lo concerniente a la alimentación del cuerpo, el filósofo también practicó una economía más bien austera. Colerus, que tuvo la oportunidad de examinar algunas de sus recetas, explica que un día solamente comió unas "gachas hechas con pasas y mantequilla". Otro día sobrevivió exclusivamente con una "sopa de leche y mantequilla" rebajada con "un vaso de cerveza". (La cerveza era como el agua por aquel entonces —es decir, era muy acuosa y bastante más segura como bebida que la sustancia líquida que extraían con una bomba de un pozo salobre. Por cierto, sabemos que Georg Hermann Schuller, amigo de Leibniz y su contacto en Holanda, le regaló en cierta ocasión un barril de cerveza a Spinoza). El consumo de vino por parte del filósofo ascendía "solamente" a dos pintas y media al mes. "Era tan sobrio y frugal por aquel entonces, que apenas resulta creíble", concluye Colerus. El único lujo que se permitía era el tabaco que consumía ávidamente con su pipa.

Su entusiasmo por la moda en el vestir parece haber sido tan limitado como su interés por los placeres del paladar. Colerus nos dice que su guardarropa era "sencillo y corriente" y que era "descuidado en el vestir". Lucas es tal vez más creíble cuando insiste en que Spinoza vestía de una forma modesta pero no descuidada: había algo en su forma de vestir "del tipo de lo que normalmente distingue a un caballero de un presumido", dice, y añade que el filósofo opinaba que "la afectación de la negligencia en el vestir es una señal indicadora de una mente inferior". El inventario efectuado tras la muerte del filósofo parece confirmar el relato de Lucas: el guardarropa de Spinoza era pequeño y eficiente (los dos pares de pantalones y las siete camisas sugieren la existencia de una planificación rigurosa en el lavado de la ropa); aunque parte del mismo, por lo menos, era de primera calidad (por ejemplo, las hebillas de sus zapatos eran de plata).

El filósofo tampoco era muy ahorrador. "Mis parientes no heredarán nada de mí, del mismo modo que a mí tampoco me han dejado nada", dijo en cierta ocasión. A su muerte, su hermana Rebeca —que muy probablemente llevaba veinte años sin ver a su hermano— se presentó en La Haya sólo para comprobar que no había dejado nada. Confirmando sus palabras, el patrimonio que dejó Spinoza era de tan poco valor que, una vez pagados los gastos del funeral y saldadas otras deudas, no quedó nada para la rapacidad de los parientes. Rebeca, temiendo salir económicamente mal parada, renunció rápidamente a sus pretensiones.

Claro que, de acuerdo con las reglas enunciadas en su tratado, un filósofo tiene que ganar al menos el dinero suficiente para sobrevivir con buena salud. Durante su período oscuro, por consiguiente, Spinoza aprendió un oficio: pulidor de lentes. A finales del siglo XVII, la fabricación de lentes

para telescopios y microscopios era más un arte que un oficio. El fabricante de lentes empezaba colocando un trozo de cristal en un torno accionado a pedal. Luego, bombeando con los pies, aplicaba un paño abrasivo al cristal, lo que levantaba nubes de polvo de cristal por toda la habitación, cubriendo el torno, el suelo, su ropa y sus pulmones. Tras recortar las lentes en una curva especificada con una precisión de fracciones de milímetro, pulía enérgicamente la áspera superficie de las mismas hasta conseguir un acabado transparente. El proceso exigía paciencia, una atención meticulosa por el detalle, y un gusto por el trabajo solitario. Probablemente era el trabajo ideal para las habilidades, temperamento y necesidades económicas de Spinoza. Lamentablemente, es casi seguro que la constante exposición al polvo de cristal agravó la enfermedad pulmonar crónica que padecía y que le llevó finalmente a la tumba.

A decir de todos, Spinoza era un magnífico pulidor de lentes. El propio Leibniz se refiere más de una vez a lo "famoso" que era el holandés en el campo de la óptica. Christiaan Huygens, él mismo un experto en ese campo, escribió una carta a su hermano diciéndole que "el israelita consigue unos acabados perfectos". Las lentes encontradas entre los efectos personales de Spinoza se vendieron a un buen precio en la subasta de sus propiedades.

A medida que fue envejeciendo, Spinoza confió cada vez más en otra fuente de ingresos: la caridad de sus amigos filósofos y de sus admiradores. Su más generoso benefactor fue Simón de Vries, hijo de una familia de mercaderes y amigo del filósofo desde sus días de comerciante en Amsterdam. De Vries murió joven, en 1667, y en su testamento dejó establecido que sus herederos le pasaran al filósofo una renta de 500 florines anuales. Spinoza se negó a aceptar una cantidad tan elevada, pues, según Lucas y Colerus, no deseaba ser visto como dependiente de la generosidad de otro hombre. En vez de ello, insistió en que la renta fuese reducida a 300 florines anuales (o 250, según la fuente). No sabemos con certeza si a partir de entonces cobró esa cantidad cada año. En 1676 Leibniz sacó la impresión de que el patrono o protector de Spinoza era el mercader Jarig Jelles, otro de los amigos del filósofo desde sus años de Amsterdam.

En una curiosa carta a Jelles, Spinoza utiliza una anécdota sobre Tales de Mileto para ilustrar su propia actitud respecto al dinero. Harto de que sus amigos le reprochasen que fuera tan pobre, parece que un día, el filósofo griego decidió utilizar sus conocimientos meteorológicos para hacer un gran negocio en el mercado de los molinos de aceite. Más tarde, una vez hubo demostrado de lo que era capaz, dio todo lo que había ganado a obras de beneficencia. La moraleja de esta anécdota es que "no es por necesidad,

sino por libre elección, que el hombre sabio no posee riquezas". No cabe duda de que a Spinoza, como a Tales, le preocupaba poco el dinero. Pero no debería pasarse por alto el hecho de que, como la escritura de esta misma carta sugiere, sí que le preocupaba algo más asegurarse de que los demás estuvieran informados de esta falta de preocupación.

HABIENDO APRENDIDO A vivir con poco dinero, es posible que Spinoza también hubiese logrado arreglárselas sin amor. Según la historia narrada por Colerus, el joven filósofo concibió una fuerte pasión amorosa por su profesora de latín, Clara María, la hija mayor de Frans van den Enden. Enamorado de la vivaz pero poco agraciada muchacha, dice el biógrafo, Spinoza afirmó en varias ocasiones que tenía la intención de casarse con ella.

Pero, ¡ay!, de pronto apareció un rival que eclipsó la estrella amorosa del filósofo. Thomas Kerkering, originario de Hamburgo y compañero de estudios de Spinoza en la escuela de van den Enden, también sucumbió a los peculiares encantos de Clara María. Al parecer, el joven alemán sabía mejor que el filósofo cómo hay que proceder en el juego del amor. Empezó a cortejar asiduamente a la núbil latinista, dándole una prueba evidente de su pasión con el regalo de un collar de perlas de gran valor. Clara María le ofreció su corazón y su mano —y, suponemos, también su cuello— a Kerkering, mientras Spinoza se quedaba saboreando la amarga fruta del rechazo.

La historia es perfectamente plausible, aunque está lejos de haber sido confirmada. Clara María fue efectivamente la profesora de latín de Spinoza, y también se casó con un hombre llamado Thomas Kerkering, que era uno de los alumnos de la escuela de van den Enden. La boda se celebró en 1671, sin embargo, y, según los registros, en aquel momento la novia tenía veintisiete años, por lo que habría tenido solamente de doce a catorce cuando Spinoza, que entonces tenía veintitantos, vivía bajo el mismo techo que ella en casa de su familia. Es posible, por supuesto, que Clara María mintiese al declarar su edad en la ceremonia de la boda; pero sería imprudente no tener en cuenta la posibilidad de que los primeros cronistas de Spinoza, algo atónitos ante el indecoroso hecho de que su profesor de latín fuera una mujer, diesen rienda suelta a su imaginación para rellenar las lagunas que faltaban para completar la supuesta historia de un amor no correspondido.

En cualquier caso, tanto si la inclinación de Spinoza por Clara María fue más allá de su interés por sus formidables dotes como profesora de latín como si no, el caso es que, en el plano del romance o del amor carnal, la historia de su vida no ofrece más que este frustrado y posiblemente imaginario amorío de estudiante. Algunos intérpretes modernos consideran esta lamentable negativa de Spinoza a proporcionar material ameno para futu-

ros guionistas cinematográficos como prueba de que era un misógino, un homosexual, o ambas cosas, y que su filosofía, en consecuencia, representa un refugio hiperracionalista ante las pulsiones de su sexualidad. No obstante, no disponemos de ninguna prueba significativa que respalde este tipo de afirmaciones.

Es más, el hecho de que Spinoza no se casara o, al menos, el hecho de que no nos contara algo más acerca de su vida sexual no tiene ninguna relación profunda con su programa filosófico. En su *Ética* declara que el matrimonio está "en armonía con la razón". Lucas confirma que "nuestro filósofo no era uno de estos individuos austeros que consideran el matrimonio como un obstáculo a las actividades de la mente". Si decidió renunciar a los encantos de Clara María o de cualquier otro posible objeto de amor, fue presumiblemente porque no consideraba estas relaciones como la mejor manera de favorecer su propia vida de la mente. Deberíamos también puntualizar que su elección de un estilo de vida modesto, su enfermedad crónica y su nada envidiable estatus social de judío apóstata difícilmente podrían hacer de él un partido atractivo para las chicas holandesas.

De un modo más general, la posición que en sus trabajos filosóficos adopta Spinoza respecto del placer sexual no es en absoluto la posición tradicional de un asceta. Lejos de negar el valor del placer, sexual o de otro tipo, está más cerca de defender su potenciación. En la *Ética*, por ejemplo, escribe:

> …es propio del hombre sabio recrearse y actualizarse a sí mismo mediante comidas y bebidas agradables, y también con perfumes, con la suave belleza de las plantas al crecer, con vestidos, con música, con muchos deportes, con el teatro y otras cosas por el estilo de las que todo hombre puede hacer uso sin dañar a su prójimo. Pues el cuerpo humano está compuesto de numerosas partes de diferente naturaleza, que continuamente tienen necesidad de un alimento fresco y variado, para que todo el cuerpo sea igualmente capaz de realizar las acciones que se siguen naturalmente de su propia naturaleza; y por consiguiente, para que también la mente pueda igualmente entender muchas cosas simultáneamente.

Aquí Spinoza parece positivamente hedonista en su celebratoria lista de los placeres sensuales —es decir, hasta que uno llega al final del pasaje. Pues la idea central, al igual que en su anterior *Tratado*, es que el placer sensual está muy bien —aunque el único propósito del mismo sea contribuir al importantísimo proyecto de sostener a la mente para una vida de contem-

plación. Unas cuantas páginas más adelante, Spinoza plantea la cuestión explícitamente: "Las cosas son buenas solamente en la medida en que ayudan al hombre a disfrutar de la vida de la mente".

Hay en el pensamiento de Spinoza sobre este punto una paradoja esclarecedora —una paradoja que en última instancia arroja más luz sobre las cuestiones filosóficas que sobre las biográficas. Por un lado, no cabe duda de que Spinoza vivió una "vida de la mente". Los vestidos, la música, el deporte y el amor carnal siempre ocuparon un lugar secundario respecto a sus "estudios" (específicamente, sus "estudios nocturnos", como dice en una carta a de Vries, ya que las horas diurnas las dedicaba a sus actividades de pulidor de lentes). Como otros muchos filósofos antes y después de él, parecía manifestar un alejamiento de las turbulencias de la vida ordinaria, una actitud de desasimiento respecto al cuerpo, como si viviese en otro mundo. Siguiendo a Platón, podríamos estar tentados de decir que vivía en el mundo de las ideas —el mundo que existe fuera de la caverna en cuyo interior tienen lugar las experiencias ordinarias. Si su estilo de vida tuviera que ser reseñado con el lenguaje propio de una revista contemporánea, seguro que la palabra que mejor lo describiría sería "espiritual".

Por otro lado, en el sistema filosófico que emergió de estas noches iluminadas con la luz de las velas, no hay lugar para el "otro" mundo. No hay espíritus, ni "mente"; no hay nada fuera de la caverna. Todo aquello que consideramos como una operación mental, según el ponderado punto de vista de Spinoza, tiene su fundamento en un proceso material, y todas nuestras decisiones tienen su origen en nuestros deseos. De hecho, con su afirmación de que "el deseo es la esencia de lo humano", expresa el fundamento mismo del marco conceptual que los terapeutas actuales, entre otros, utilizarían para analizar su estilo de vida como "reprimido". Y la paradoja con la que tienen que lidiar los modernos intérpretes resulta ser la misma que acuciaría a Leibniz. ¿Cómo puede alguien que niega la existencia misma de la mente llevar una vida de la mente? O, como diría el lector de la hipotética revista contemporánea, ¿puede un materialista ser espiritual?

TAL VEZ EL ASPECTO MÁS complejo y problemático de las "reglas de vida" que adoptó Spinoza como joven excomulgado, sea el relativo a su trato con los demás —con la sociedad en general y, por encima de todo, con aquellos amigos a los que consideraba sus compañeros filosóficos.

A primera vista, Spinoza parece ser un filósofo cortado por el mismo patrón que Heráclito, el sabio griego que se retiró a lo alto de una montaña para escapar de la contaminante presencia de sus congéneres. Lucas dice que Spinoza se trasladó a Rijnsburg por "amor a la soledad", y que cuando,

dos años más tarde, se refugió en Voorburg, "se enterró en una soledad aún más profunda". Jarig Jelles, en el prefacio que escribió a las obras póstumas del filósofo, cuenta que "en cierta ocasión no salió de sus aposentos durante tres meses seguidos". Incluso cuando salía, añade Lucas, el filósofo "solamente abandonaba su soledad para volver inmediatamente a ella". Tras hacerle una visita, uno de los consejeros del duque de Holstein llamado Greiffencrantz (quien, curiosamente, era también uno de los corresponsales de Leibniz) declaró que Spinoza "parecía vivir completamente solo, siempre aislado, como si estuviera enterrado en su estudio".

Pero una mirada más atenta a la vida de Spinoza revela una faceta muy diferente de su carácter social, algo mucho más parecido a la manera de ser gregaria y humana de Epicuro, el gurú griego que cultivaba un tranquilo jardín con el específico propósito de entretener a sus amigos filósofos. Spinoza se retiró a Rijnsburg no porque no tuviese amigos, sino porque, como apunta Lucas, tenía demasiados. E, incluso en la seguridad de su retiro, escribe el biógrafo, "sus más íntimos amigos iban a verle de vez en cuando y siempre se marchaban con reluctancia". Asimismo, aunque según parece Spinoza se mudó a Voorburg para escapar una vez más de sus amigos, estos amigos "no tardaron mucho en encontrarle y en abrumarle con sus visitas". También Colerus nos dice que Spinoza tenía "muchos amigos … algunos en el ejército, otros en puestos prominentes de la sociedad". En La Haya, se decía que el filósofo era incluso objeto de las atenciones de varias "*filles de qualité*, que se preciaban de tener una mente superior para su sexo". Tampoco es verdad que fueran siempre los amigos de Spinoza los que hacían el esfuerzo; en varias de las cartas que se conservan, el filósofo menciona viajes que planeaba hacer, o que ya había hecho, a Amsterdam, donde presumiblemente buscaba la compañía de sus amigos.

Tampoco carecía Spinoza de don de gentes. Colerus dice que muchas personas distinguidas "disfrutaban extraordinariamente escuchándole disertar". El retrato más atractivo que conservamos, lo cual no es ninguna sorpresa, lo traza Lucas, que le admiraba de verdad:

> Su conversación era tan genial y las comparaciones que hacía tan acertadas, que todo el mundo, sin apenas darse cuenta, se mostraba de acuerdo con sus puntos de vista. Era persuasivo, aunque no adoptaba un tono refinadamente afectado ni una dicción elegante. Se hacía entender tan bien, y sus disertaciones estaban tan llenas de sentido común, que nadie le escuchaba sin derivar de ello una gran satisfacción … Tenía una mente penetrante y un temperamento complaciente. Sabía muy bien cómo sazonar su ingenio para que tanto

el más amable como el más severo encontrasen siempre en él encantos muy peculiares.

La aparente tensión entre la faceta heraclítea y la epicúrea del carácter de Spinoza es la misma que se ha atribuido a muchos filósofos desde los tiempos más antiguos. Por un lado, y por su propia naturaleza, la filosofía parece ser una actividad esencialmente solitaria. Es el solitario viaje individual de descubrimiento de las verdades eternas del cosmos —un viaje que parece situar al buscador, en cuanto a conocimiento y abstracción, a distancias cada vez más grandes del resto de la humanidad. Por otro lado, en la práctica, la filosofía es una actividad muy social. Implica diálogos, debates, competencia para el reconocimiento y la difusión de la sabiduría a una humanidad siempre necesitada de ella.

Los propios escritos de Spinoza personifican de algún modo esta antigua paradoja respecto a la filosofía. Por un lado, sus obras pueden leerse como el monólogo de un viajero solitario por el corazón de las cosas. Desdeña las referencias por vanas: la filosofía, da a entender, no se ocupa de los errores de los demás. Por otro lado, su obra está impregnada de alta cultura. Siempre y cuando uno sepa dónde mirar, puede encontrar en ella una estentórea conversación con toda una sociedad de pensadores anteriores, desde los antiguos estoicos hasta Maimónides y Descartes.

En sus tratos con los vivos, asimismo, Spinoza practicó una sociabilidad igualmente ambivalente. Hacía una distinción muy clara entre la humanidad normal y corriente y la "hermandad de la razón". Con las multitudes, proponía, hay que ser heraclíteo. Hay que mantenerlas a una respetuosa distancia, como haríamos con una revoltosa manada de búfalos. Concretamente, no hay que tratar de compartir con ellas puntos de vista filosóficos que no podrían entender y que no harían sino serles perjudiciales. "El hombre libre que vive entre ignorantes debe esforzarse todo lo posible para no recibir favores de ellos", aconseja. Cuando Spinoza muestra su desdén por la búsqueda de honores considerándola como una forma de esclavitud a "la opinión de los otros hombres", como hace en su primer *Tratado*, los "otros hombres" que tiene en mente son los ordinarios e ignorantes miembros de la especie en general.

En presencia de sus compañeros filosóficos, por otro lado, uno puede permitirse ser positivamente epicúreo. Conviene unirse con tales individuos para formar un frente común en la búsqueda de la verdad y la virtud, pues "nada hay en la naturaleza que sea más útil a un hombre que un hombre que viva según la guía de la razón". Y añade: "el hombre es un dios para el hombre" —dando por sentado, claro, que el otro hombre es también un

filósofo. Uno debe, pues, aceptar a sus compañeros de pensamiento del modo en que aceptaría a un compañero divino. Entre los hombres de razón, el "honor" es tan noble como su nombre. En la *Ética*, en una curiosa yuxtaposición con la actitud expresada en su anterior *Tratado*, define el "honor" como "el deseo de establecer una relación amistosa con los demás, un deseo que caracteriza al hombre que vive según la guía de la razón"; y define "honorable" como aquello que "es elogiado por los hombres que viven según la guía de la razón".

La política de Spinoza con respecto a las masas, al menos, parecía funcionar. Incluso el implacablemente hostil Pierre Bayle, famoso por su enciclopédico *Dictionnaire historique et critique*, afirma que los vecinos de los lugares en los que vivió le consideraban invariablemente "un hombre con el que valía la pena relacionarse, afable, honesto, bien educado y muy decoroso en su conducta". Las relaciones del filósofo con su casero en La Haya, Hendrik van der Spyck, y el hombre de la familia, nos proporcionan el ejemplo más conmovedor de su éxito a la hora de mezclarse con la plebe. Cuando necesitaba descansar de sus labores filosóficas, al parecer, el judío apóstata bajaba a la sala de estar a charlar con sus compañeros de casa sobre temas de actualidad y otras nimiedades. Las conversaciones a menudo giraban en torno al más reciente sermón del pastor local. De vez en cuando el notorio iconoclasta incluso asistía a los servicios religiosos para poder participar mejor en las discusiones.

En cierta ocasión, Ida Margarete, la esposa de Hendrik, le preguntó a Spinoza si creía que la religión no servía para nada. "Vuestra religión está bien", contestó. "No necesitáis buscar otra para salvaros, si lleváis un vida tranquila y piadosa".

La búsqueda de honor entre sus compañeros de razón, lo cual no es nada sorprendente, resultó bastante más difícil de manejar dentro de los límites de sus explícitas intenciones. De hecho, su vida nos ofrece un buen campo de estudio para analizar el complejo tema de la comunión filosófica, y tal vez sirve aún más para demostrar lo difícil que es construir la más leve asociación filosófica a partir de los instintivos, imaginativos y a menudo extenuantes lazos de la amistad ordinaria.

Posiblemente lo más parecido que consiguió Spinoza a su ideal de una comunidad filosófica fue la que estableció con sus amigos mercaderes, con los que formó un amplio grupo de buscadores radicales unidos en su desdén por la religión ortodoxa y en su aprecio por las obras del maestro. Una carta escrita por Simón de Vries, el gran benefactor del filósofo, nos permite hacernos una idea de cómo sería la vida de un spinozista temprano:

> Por lo que respecta a nuestro grupo, su forma de proceder es la siguiente. Uno de nosotros (por turnos) lee un fragmento, explica cómo lo entiende y procede luego a hacer una demostración completa, siguiendo la secuencia y el orden de tus proposiciones. A continuación, si resulta que no quedamos satisfechos, hemos acordado que vale la pena poner nuestras dudas por escrito y mandártelas a ti para que, si es posible, nos las clarifiques y así podamos, siguiendo tus orientaciones, sostener la verdad frente a quienes son religiosos y cristianos de una forma supersticiosa, y para que podamos mantenernos firmes ante los embates del mundo entero.

Evidentemente, había una cierta sensibilidad clandestina en aquel movimiento. Uno se imagina a de Vries y compañía echando las cortinas, encendiendo las velas y enfrascándose luego en la lectura de los manuscritos de su ermitaño cabecilla, deleitándose desde el primer momento en aquellas muestras de libertad vagamente ilícitas. Incluso así, en la referencia que hace de Vries a aquellos que "son religiosos y cristianos de una forma supersticiosa", podemos atisbar un brillo de luz nada clandestina entre el maestro y sus seguidores. La mayoría de los simpatizantes de Spinoza eran miembros de sectas protestantes liberales —de las que, por aquel entonces, no había precisamente escasez, ni en número ni en variedad, en la República holandesa. A menudo interpretaban sus puntos de vista en términos claramente religiosos, haciendo pocas distinciones entre "la luz de la razón" y la "luz interior" del protestantismo radical. Spinoza mostraba una gran simpatía por algunos aspectos del cristianismo, e incluso sugirió que Jesús había sido probablemente el más grande de los filósofos de todos los tiempos; pero nunca se definió a sí mismo como un cristiano.

El caso de Willem van Blijenburgh ofrece un ejemplo muy diferente y bastante aleccionador de las consecuencias de la falsa identidad entre los presuntos hombres de razón. Blijenburgh, un mercader de grano de Dordrecht, escribió por vez primera a Spinoza en diciembre de 1664, sin conocerle, después de dar por casualidad con un ejemplar de su libro sobre la filosofía de Descartes. En su primera carta, el mercader de grano le pide cortésmente al filósofo un comentario sobre la cuestión de si Dios es la causa del mal en el mundo. Por lo que había podido deducir él mismo de la filosofía de Spinoza, dice, creía haber dado con un punto oscuro en su pensamiento. "O bien el acto prohibido de Adán, en la medida en que Dios no sólo guió su voluntad sino que la guió en un sentido determinado, no es malo en sí mismo, o bien Dios parece ser el responsable de lo que nosotros llamamos el mal".

La respuesta de Spinoza es cortés e informativa, abierta claramente a proseguir la correspondencia en el futuro: "Deduzco … que estáis profundamente consagrado a la búsqueda de la verdad, que parece ser el principal objetivo de vuestros empeños. Y dado que yo tengo exactamente el mismo objetivo, ello me ha determinado no sólo a tratar de satisfacer sin demora vuestra petición … sino también a hacer todo lo que esté en mi mano para estrechar más nuestra relación y llevarla hacia una sincera amistad". Al parecer, Spinoza consideraba que alguien que afirmaba haber leído su libro sobre Descartes y que luego le abordaba para plantearle una cuestión filosófica era, por definición, un posible compañero de los hombres de razón.

Probablemente no podemos criticarle a Spinoza su desconocimiento de que Blijenburgh había ya publicado un pequeño libro cuyo largo título empieza así: *El conocimiento de Dios y el culto divino afirmado frente a los ultrajes del ateísmo*. Pero sí tenemos derecho a preguntarnos cómo pudo no darse cuenta de que la pregunta de Blijenburgh sobre el mal —formulada con abundantes referencias a Adán y la manzana— estaba motivada por una preocupación teológica eminentemente ortodoxa.

En cualquier caso, en su siguiente carta, el mercader de Dordrecht deja escapar lo que, en opinión de Spinoza, no podía ser sino un enorme despropósito. En medio de una por otra parte interesante discusión del problema del mal, Blijenburgh afirma que el punto de vista de Spinoza no puede ser totalmente correcto porque está en contradicción con lo que dice la Biblia.

Spinoza comprende ahora que su mercader de grano no es en realidad un hombre de razón. En su respuesta le sugiere sin rodeos que más vale que lo dejen estar. "Dudo sinceramente que nuestra correspondencia pueda sernos mutuamente de ninguna utilidad, pues veo que ninguna prueba, por firmemente establecida que esté de acuerdo con las reglas de la lógica, tiene validez para vos a menos que concuerde con lo que dicen las Sagradas Escrituras". El carácter terminante de las dos primeras cartas de Spinoza a Blijenburgh —en la primera, su corresponsal es un hombre "profundamente consagrado a la búsqueda de la verdad", mientras que en la segunda la relación con él es esencialmente una pérdida de tiempo— ejemplifica lo firme que era en la mente de Spinoza la dicotomía entre los "hombres de razón" y el resto de la humanidad. En este caso, sin embargo, Spinoza no pudo evidentemente resistir la tentación de decir la última palabra frente a su supuestamente irrazonable interlocutor. Tras afirmar que no tenía sentido proseguir la correspondencia, dedica varias páginas a clarificar sus puntos de vista y a defenderlos frente a las críticas de Blijenburgh.

Pero Blijenburgh era como una verruga, algo mucho más fácil de pillar que de eliminar. En su siguiente carta, se queja de que la misiva de Spinoza

está "cargada de duras reprobaciones", y le propone encontrarse cuando sus negocios le lleven cerca de Voorburg. Spinoza responde cortésmente a su propuesta, aunque deja entender una cierta impaciencia cuando insiste en que cualquier posible encuentro entre ambos tendría que tener lugar pronto, antes de su planeado viaje a Amsterdam.

A juzgar por la subsiguiente carta de Blijenburgh, es evidente que la temida cita tuvo efectivamente lugar, pues en ella el mercader de grano se lamenta de que "cuando tuve el honor de visitaros, el tiempo no permitió que mi estancia con vos fuera más prolongada". Y a continuación le plantea una serie de preguntas cuyas respuestas, como Spinoza vio muy bien, hubieran requerido que le expusiera el contenido entero de su aún no publicada *Ética*.

Llegados a este punto, Spinoza decidió que ya era suficiente. Presumiblemente, el encuentro sólo sirvió para confirmar lo que el filósofo ya sospechaba, que el mercader de grano, categóricamente, no era un miembro de la hermandad de la razón. Spinoza dejó languidecer el asunto durante un par de meses y luego redactó de mala gana el equivalente a una carta de ruptura: "Espero que en cuanto hayáis reflexionado sobre el asunto desistiréis voluntariamente de vuestra solicitud", escribe, a modo de despedida. Y aquí se acabó la correspondencia.

Pero Blijenburgh no desapareció del todo. Nueve años más tarde, después de la publicación del *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza, el hombre de Dordrecht publicó un iracundo panfleto de quinientas páginas, la versión resumida de cuyo título reza así: *La Verdad de la Religión Cristiana y la Autoridad de las Sagradas Escrituras afirmada frente a los Argumentos del Impío, o una Refutación del Blasfemo Libro titulado "Tractatus Theologico-Politicus"*. En este mamotreto, Blijenburgh encuentra cientos de maneras de expresar su singular convicción de que la obra de su antiguo huésped es "un libro lleno de execrables atrocidades, una acumulación de opiniones fraguadas en el infierno".

Nueve años y quinientas páginas son unos números exorbitantes en el contexto de una rencilla filosófica. Pero esta es la clase de respuesta que suscitó Spinoza entre sus contemporáneos en más de una ocasión, no sólo en esta. Había algo en la forma en que se relacionaba con aquellos a quienes consideraba filosóficamente inferiores —¿una mirada de desdeñosa indiferencia?, ¿una risita burlona?— que estos no podían borrar de su memoria; algo que afectó al rabino Morteira y a los jóvenes amigos filósofos de la sinagoga; y algo que tal vez deba considerarse relevante al considerar la impresión que Spinoza causaría en Leibniz.

El más patético de los encuentros inesperadamente problemáticos de Spinoza con un hombre de razón fue el que tuvo con quien sirvió de primer

eslabón en la cadena de acontecimientos que llevaría finalmente a su encuentro con Leibniz. Henry Oldenburg, doce años mayor que Spinoza, había nacido en Bremen, Alemania. En su calidad de secretario de la Royal Society de Londres desde 1661, mantuvo correspondencia con casi todos los grandes pensadores y científicos de la Europa del momento. Cuando finalmente empezó a publicar su extensa correspondencia bajo el título de *Philosophical Transactions*, inventó de hecho la revista científica moderna. Era un gran comunicador y un espíritu liberal, al menos en sus años de juventud, un hombre sediento de conocimientos científicos. Sin embargo, nadie le consideraba como un pensador original por derecho propio y sus puntos de vista religiosos eran bastante convencionales.

En 1661, de camino hacia Londres para tomar posesión de su nuevo cargo, Oldenburg pasó por la ciudad universitaria de Leiden. Sus contactos de allí le informaron del filosófico prodigio que vivía en la cercana Rijnsburg. Por cierto, Spinoza, que entonces tenía veintiocho años, todavía no había publicado nada; la decisión que tomó Oldenburg de recorrer diez kilómetros extras para visitarle atestiguan el poderoso carisma que tenía ya el joven filósofo —y probablemente sirvan también para recordarnos lo diferente que era entonces el mundo.

Un día de verano, los dos hombres se encontraron en la semisoleada tranquilidad del jardín que rodeaba la casa en la que vivía Spinoza. Durante varias horas estuvieron conversando "sobre Dios, sobre la Extensión y el Pensamiento infinitos, y sobre la unión del alma y el cuerpo". El humilde sabio de Rijnsburg dejó embelesado al expatriado erudito alemán. En la primera de las muchas cartas que escribió a Spinoza, dice:

> Fue tanta la reluctancia con la que tuve que separarme de vuestro lado en mi reciente visita a vuestro retiro en Rijnsburg, que tan pronto como he llegado a Inglaterra os escribo para deciros que ardo en deseos de reunirme de nuevo con vos. Vuestra gran erudición, combinada con vuestra humanidad y cortesía —cualidades que la naturaleza y la diligencia os han concedido tan ampliamente— son tan agradables que fácilmente consiguen ganarse el afecto de los hombres de calidad y de educación liberal.

Y, como en un anticipo de sus futuras diferencias, añade: "Hablamos entonces de temas muy importantes pero lo hicimos como a través de una celosía y de modo harto superficial". En esta y en otras cartas posteriores, Oldenburg le pide a Spinoza que le aclare sus puntos de vista sobre Dios y

otros temas por el estilo. También anima varias veces al filósofo a publicar su obra: "Os ruego con insistencia que no privéis por más tiempo a los estudiosos de los eruditos frutos de vuestro agudo entendimiento, tanto en filosofía como en teología"; "Os lo pido por el lazo amistoso que nos une y por el deber que tenemos de promover y difundir la verdad".

En sus respuestas a Oldenburg, Spinoza desarrolla diligentemente sus doctrinas sobre Dios y la Naturaleza, dando por supuesto desde el principio que su corresponsal las va entendiendo. Spinoza había decidido que Oldenburg era un hombre de razón. En este punto parece que la celosía a la que se refería éste en su primera carta también había bloqueado la visión de Spinoza. En una carta que Oldenburg escribió por esta época a uno de sus colegas de la Royal Society le dice que Spinoza "me entretiene con un discurso sobre el todo y las partes, etc. … que, en mi opinión, es bastante filosófico". Pero no considera que valga la pena que su colega dedique su tiempo a leerlo. En otra parte se refiere a Spinoza como "un filósofo bastante raro".

En 1665, cuatro años y dieciocho cartas después de empezar, la correspondencia entre Oldenburg y Spinoza se interrumpió de un modo abrupto. La causa inicial puede haber sido una crisis doméstica en la vida de Oldenburg —la muerte de su esposa, con la que llevaba casado dos años, le dejó una importante herencia, y poco después se casó con una joven de dieciséis años que tenía a su cargo, todo lo cual causó bastantes habladurías en la sociedad londinense. El año siguiente fue el del incendio de Londres y luego, durante los disturbios políticos de 1667, Oldenburg estuvo dos meses encerrado en la Torre de Londres. Cuando salió, era un hombre escarmentado, probablemente más alerta a las desviaciones de la ortodoxia religiosa que antes de ser encarcelado. Pero la gota que colmó el vaso para Oldenburg fue la publicación en 1670 del *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza. Oldenburg pareció entender de pronto parte del significado de las hermosas palabras de Spinoza sobre Dios, el Pensamiento y la Extensión. La celosía se partió en dos pedazos, y Oldenburg se quedó evidentemente horrorizado de lo que vio. Inmediatamente le mandó una furibunda carta, que se ha perdido, en la que acusaba a Spinoza de tratar de "perjudicar a la religión".

Pero la historia de Oldenburg no acaba aquí. La correspondencia se reanudó en un momento muy peligroso para el filósofo. Pues al parecer la relación personal forjada en el jardín de la casa de Rijnsburg sobrevivió de algún modo —contra toda suposición razonable, probablemente.

Las imperfectas relaciones de Spinoza con sus colegas filósofos parecen confirmar la sencilla verdad de que, pese a los ideales de la *Ética*, incluso la

más pura de las amistades contiene siempre cierto grado de conflicto. El caso Oldenburg tal vez muestra que las mejores son aquellas que pueden superarlo. Estas dos lecciones, asimismo, resultarán ser muy valiosas para entender el vínculo entre Spinoza y Leibniz, el último conocido y seguramente el más importante de sus interlocutores filosóficos.

La vida de Spinoza, en suma, fue una de estas vidas en las que toda la acción transcurre en la mente, en las que el hecho de enarcar una ceja cuenta como uno de los lances más importantes del argumento y en que los días van cayendo como hojas de papel arrastradas por el viento. Sin embargo, en cuanto el nombre de Spinoza empezó a resonar por el mundo, el sencillo y modesto estilo de vida que había inaugurado en Rijnsburg, y que prosiguió hasta el fin de sus días, se convirtió en tema de amplias controversias. La interpretación de su significado llegó a ser el centro de uno de los dramas más apasionados en la república europea de las letras.

De acuerdo con la forma de pensar del siglo XVII, un ateo era, por definición, un decadente. Si Dios no existe (o, por lo menos, si no existe un Dios providencial, que premie y castigue, como el que veneran todas las religiones tradicionales), era el razonamiento habitual, luego todo está permitido. Por lo tanto, lo lógico era esperar que un no creyente se abandonase a toda clase de estímulos sensuales, que fornicase regularmente con las personas más inapropiadas, que mintiese, engañase y robase desenfrenadamente, y que sufriese una muerte terrible y angustiosa cuando finalmente cayese en manos de Dios, no sin antes retractarse empalagosamente de sus herejías en presencia de un cacareante clérigo.

Spinoza, según todos los intérpretes del siglo XVII, rechazó todas las ideas tradicionales sobre Dios, y era indiscutiblemente un hereje. Pero su manera de vivir era humilde y estaba aparentemente libre de vicios. Entonces, como ahora, el filósofo parecía un oxímoron viviente: era un sensualista ascético, un materialista espiritual, un ermitaño sociable, un santo secular. ¿Cómo podía ser tan buena su vida, se preguntaban los críticos, siendo su filosofía tan malvada?

Para complicar aún más las cosas, parece que Spinoza era muy consciente de la trascendencia filosófica de su reputación de persona decente y entregada a la vida del espíritu. En respuesta a un crítico holandés que le acusaba de ateísmo, por ejemplo, escribe. "Normalmente, los ateos son personas desmesuradamente ávidas de honores y riquezas, algo que yo siempre he despreciado, como saben muy bien todos quienes me conocen". Incluso la biografía de Lucas, que indudablemente conoció muchas de las anécdotas que cuenta por boca del propio maestro, parece formar parte de

un plan para moldear su imagen más allá de la tumba. ¿Despreciaba Spinoza el honor y las riquezas porque le parecían genuinamente despreciables, o perseguía una clase distinta de renombre y una forma diferente de capital?

Los contemporáneos de Spinoza, por lo general, tenían a su disposición un método muy práctico para resolver las espinosas dificultades suscitadas por su estilo de vida patentemente virtuoso. En su mayor parte, podían simplemente pasar por alto los hechos. Algunos fueron tan lejos como para introducir nuevos lances inventados que encajasen mejor en el relato de su vida. El judío ateo, insistían, era realmente un cobarde y carcomido sifilítico, que pagaba su herejía con la más horrorosa moneda. Pues aceptar que Spinoza llevaba una vida decente equivalía a sugerir que creer en Dios no es un elemento necesario de una vida virtuosa.

Entre los contemporáneos de Spinoza, no obstante, Leibniz estuvo por una vez en desventaja. En primer lugar, era demasiado lúcido para aceptar las burdas invenciones de sus coetáneos. Lo que es más, en noviembre de 1676 tendría ocasión de comprobarlo con sus propios ojos. Estuvo en el pequeño ático que tenía un torno de pulidor de lentes a un lado, y una cama de cuatro columnas con dosel, heredada, al otro. Pudo oler el tabaco barato que fumaba. Debió darse cuenta de que su anfitrión calzaba el mismo par de zapatos con hebilla de plata cada día. Tal vez le ofreció un plato de gachas de pasas y mantequilla, o una copa de cerveza aguada de un barril que le habían regalado. Al final, Leibniz sabría demasiado.

5
El abogado de Dios

A los veintitantos años, incluso mientras se dedicaba a ascender por la escala del éxito cortesano en Frankfurt y en Mainz, Leibniz encontró de algún modo el tiempo necesario para producir una impresionante serie de escritos filosóficos: una larga carta sobre metafísica a su mentor Jacob Thomasius; las *Demostraciones católicas*, escritas a petición del barón von Boineburg; un par de ensayos sobre la física del movimiento que mandó a Henry Oldenburg, el secretario de la Royal Society; y otras varias misivas a diversos notables y varios ensayos académicos. Estos ejercicios tempranos anticipan casi todos los temas centrales de la filosofía de madurez de Leibniz, aunque a menudo de una forma parcial o confusa y adulterada con nociones que acabarían desapareciendo con el tiempo. Más interesante que la mezcolanza de doctrinas de estas primeras obras, sin embargo, es la actitud global respecto a la filosofía que representan. En sus primeros empeños filosóficos, Leibniz establece la "filosofía de la filosofía" que explicaría, justificaría y guiaría su obra a lo largo de toda su vida. Y es un enfoque que difícilmente podría ser más diferente que el del autor del *Tratado sobre la reforma del entendimiento*.

A los veinticinco años, Leibniz redactó un ensayo en apoyo de una de sus más duraderas ambiciones: la de fundar una academia para promover las artes y las ciencias en Alemania. En el transcurso de su argumentación a favor del proyecto, cita el nombre del tipo de persona que le gustaría lle-

gar a ser: un *rector rerum publicarum* —un director o consejero de asuntos públicos. Y se explaya describiendo en términos un tanto líricos lo que hacen esos directores:

> Son aquellos que honran a Dios no solamente con cánticos y alabanzas, o con palabras y pensamientos, sino también y sobre todo con sus buenas obras … Son aquellos que aplican lo mejor que pueden las descubiertas maravillas de la naturaleza y el arte a la medicina, la mecánica y a las comodidades de la vida; a buscar trabajo y comida para los pobres; a apartar a la gente del vicio y la pereza; a administrar justicia; a impartir recompensas y castigos; al mantenimiento de la paz común; a la prosperidad y el progreso de la patria; a la exterminación de las hambrunas, la peste y las guerras en la medida en que ello está en nuestras manos; a la propagación de la verdadera religión y del temor de Dios —en una palabra, a la mayor felicidad de la raza humana.

Leibniz quería hacer el bien desesperadamente. Se entregó a la filosofía no para resolver un problema esencialmente personal —como hizo, por ejemplo, Spinoza—, sino más bien para resolver los problemas de *otras* personas. Medía los resultados de su esfuerzo no en términos de su propia salvación, sino más bien en función de la felicidad general de la raza humana. La filosofía, para él, no era una forma de ser, sino un instrumento entre muchos que podía usarse al servicio del bien general. La máxima que le guió a lo largo de su prolongada e interesante vida —y que más tarde convirtió en el fundamento explícito de todo su sistema filosófico— era "La justicia es la caridad del sabio". Su máxima ambición era unir en su propia práctica las virtudes de la sabiduría, la justicia y la caridad. Y si, como era inevitable que sucediese en el curso de una vida tan larga y productiva, a veces pareció no estar a la altura de este ideal, no debe olvidarse lo alto que puso él mismo el listón.

La lista de "buenas acciones" a realizar que estableció Leibniz era extraordinariamente larga y detallada, pero vale la pena detenerse un momento a considerar primero la forma general que adoptó su trabajo filosófico, pues el principio de caridad dictó no solamente el contenido de su filosofía, sino también su forma. Los filósofos como Leibniz no dirigen sus obras a Dios, al alma o a la hermandad de la razón en general —como hizo tal vez Spinoza. Más bien las orientan hacia determinados individuos particulares —individuos con nombre y apellido (y en el caso de Leibniz, a menudo también con impresionantes títulos nobiliarios). Los primeros ejercicios filosóficos

de Leibniz, como casi toda su obra posterior, consisten principalmente en cartas escritas a alguna persona importante, complementadas ocasionalmente por un ensayo o tratado encargado por alguna de estas mismas personas. Su objetivo, como siempre, no era necesariamente revelar la verdad, sino hacer que alguien hiciera algo —no tanto cambiar su propia mente cuanto cambiar la mente de otro.

Entre estas otras personas, para Leibniz, se encontraban no solamente los destinatarios de sus cartas, sino los colegas filósofos y escritores con los que discutía en ellas. La extensa misiva que mandó al Profesor Thomasius en la primavera de 1669 es un buen ejemplo de ello. En esa obra, el joven Leibniz presenta algunas de sus ideas en el contexto de un verdadero torrente de nombres de otros pensadores. Entre los que todavía nos resultan familiares, menciona a Aristóteles, Averroes, Bacon, Robert Boyle, Descartes, Epicuro, Gassendi, Hobbes, Hooke y Spinoza. Y entre aquellos que desde entonces han caído en el olvido, los citados aún son más: Andrae, Bodin, Campanella, Clauberg, Clerke, Clerselier, Conring, Denores, Digby, Durr, Felden, Gilbert, Guericke, du Hamel, Heerbord, van Hoghelande, Marci, Piccart, Raey, Regius, Trew, Viotti, Weigel, White, Zarbella.

En opinión de Leibniz, al parecer, la filosofía es algo así como un gigantesco campo de juego —o tal vez un inmenso "decorado" intelectual— en el que todos los participantes compiten y colaboran en un vasto proyecto colectivo. La práctica de la filosofía, según da a entender, consiste en buena parte en llegar a dominar los escritos de una amplísima selección de otros autores; y su objetivo es establecer la síntesis del patrón general del pensamiento de cada época. La idea es en cierto modo muy parecida a la que subyace en la moderna práctica académica (y la costumbre de Leibniz de citar tantos nombres que no es posible que pudiera dominar haría seguramente que su obra pasase desapercibida en muchos departamentos contemporáneos de teoría literaria), pero contrasta asombrosamente con el enfoque adoptado por Spinoza, por mencionar un solo ejemplo.

Dentro del densamente poblado campo filosófico que Leibniz consideraba, él aspiraba a ocupar una posición muy especial. No deseaba convertirse en un dictador de dictadores, como hizo Aristóteles, ni en un gran burlón, como Demócrito. Pretendía, más bien, convertirse en el Gran Conciliador de Todo el Pensamiento. Hijo como era de la Guerra de los Treinta Años, estaba convencido de que solamente la paz podía traer consigo una prosperidad intelectual duradera. Retomando una idea de sus años de adolescente, adoptó el seudónimo de Guilielmus Pacidius. "Pacidius" es un juego lingüístico a partir de "Gottfried", y significa algo así como "Diospaz", o tal vez "el pacificador". Guillermo el Conciliador quería que todos

dejasen de luchar; quería coser todos los nombres y etiquetas de la filosofía en un "manto perfecto, sin suturas", como dice en la carta que escribió a Thomasius en 1669. Un estudioso moderno se refiere a él, acertadamente, calificándolo de "ecléctico conciliatorio". Un observador del siglo XVIII, de un modo no tan generoso, escribió que su enfoque ecuménico respecto de sus colegas filósofos equivalía a tomar "sus dogmas como premisas". Eckhart atribuía su acomodaticio enfoque a su talante personal: "Siempre buscaba lo mejor en los demás".

En sus últimos escritos, Leibniz devino aún más universal en su sincretismo irenista. En los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, por ejemplo, donde se permite el lujo de comentar su propio sistema filosófico mediante un portavoz imaginario, escribe:

> He recibido con sorpresa la aparición de un nuevo sistema, del que he tenido noticia gracias a las publicaciones más eruditas de París, Leipzig y Holanda … y desde entonces creo haber visto una nueva faceta en el interior de las cosas. Este sistema parece unir a Platón con Demócrito, a Aristóteles con Descartes, a los escolásticos con los modernos, a la teología y la moral con la razón. Parece tomar lo mejor de cada sistema y a partir de allí avanzar más de lo que ha hecho nadie hasta el momento.

En sus últimos años, Leibniz extendió su conciliatoria actitud más allá de los confines del continente europeo, y trató también de incluir el pensamiento chino en ella. En determinado momento incluso sopesó formar un frente común con los extraterrestres, si alguna vez llegaba a descubrirse que existían.

En su búsqueda de la paz intelectual, Leibniz siempre insistió en la virtud de la claridad. Si los filósofos escribieran con mayor claridad, declaró —sin duda hablando en nombre de generaciones de exasperados estudiantes—, dejarían de pelearse los unos con los otros. De este modo Leibniz inauguraba uno de los leitmotiv de su "filosofía de la filosofía" de madurez. En el *Arte de las combinaciones*, un ensayo académico que escribió antes de cumplir los veinte años, el brillante joven erudito planteó por vez primera la idea de una característica universal —un lenguaje de símbolos lógicos tan transparente que reduciría todas las disputas filosóficas a la manipulación mecánica de unos cuantos signos. Con una presciencia realmente sobrecogedora acerca del futuro de la tecnología de la información, previó la codificación de este lenguaje lógico en una "máquina aritmética" que fuese capaz de acabar con los debates filosóficos simplemente pulsando un bo-

tón. En el futuro, predecía extasiado, cuando los filósofos lleguen a un desacuerdo, exclamarán alborozados, "¡Vamos a calcularlo!" Este dispositivo mecánico, le aseguró Leibniz a su patrón, el duque de Hanover, será "la madre de todos mis inventos".

La característica universal de Leibniz, sin embargo, nunca llegó a ser más que la idea de una idea. Lo que resulta fascinante en ella no son los resultados conseguidos, sino la expresión que representa de cierta clase de aspiración. Leibniz, como otros muchos pensadores más recientes, estaba convencido de que no existen en realidad auténticos conflictos filosóficos; lo único que hay son errores gramaticales. Quería creer sobre todo en "la elegancia y la armonía del mundo", y su intento de reconciliar todas las posturas filosóficas en los plácidos movimientos de una máquina de calcular inimitablemente barroca era, en el fondo, un esfuerzo encaminado a confirmar esta creencia. La filosofía, parecía asumir Leibniz, no es un fin en sí mismo; ni tampoco es la jubilosa experiencia de la unión de la mente con Dios, como quería Spinoza. Es, simplemente, una forma más de lograr un silencio tranquilo. En el mundo ideal de Leibniz, de hecho, la filosofía no sólo podría elaborarse perfectamente con una hermosa máquina, sino que también podría funcionar mientras uno estuviera durmiendo, ni más ni menos que un ordenador.

Los planes de Leibniz para promover la paz y la armonía universales, por supuesto, comportaban una serie muy concreta y específica de "buenas acciones". En una carta posterior a su señor, el duque Johann Friedrich de Hanover, identifica el objetivo al que consagró en buena parte su filosofía, antes y después:

> Creo, como ya le he contado a Su Excelencia en otras ocasiones, que nada es más útil al bien general que la autoridad de la iglesia universal que constituye un solo cuerpo con todos los cristianos unidos por los lazos de la caridad y que suscita el respeto más sagrado entre los grandes poderes de la tierra … Por esta razón, todos los hombres de bien deberían confiar y desear que el brillo de la Iglesia sea restablecido en todas partes.

De acuerdo con esta orientación altruista, la filosofía de Leibniz no empezó con un programa personal, como la de Spinoza, sino con un programa político. Y su política puede sintetizarse en una palabra: teocracia. La agenda específica que motivó buena parte de su trabajo fue la de reunir a las iglesias protestante y católica. Su objetivo más general era, como apunta acertadamente un comentarista, el de establecer "la organización religiosa

de la tierra". En su utopía, todos los pueblos deberían unirse bajo una misma iglesia en una sola *respublica Christiana*.

Sin embargo, en la teoría política que Leibniz empezó a desarrollar en sus primeros escritos, a diferencia de los de muchos de sus contemporáneos con una mentalidad más medievalizante, la teocracia se cimenta sobre una base racional. Es decir, el estado ideal no deriva su legitimidad de la interpretación de las Sagradas Escrituras, ni del "derecho divino" de los reyes, sino de las verdades eternas establecidas por la filosofía. Según Leibniz, la justicia y el sistema legal en su conjunto, no menos que la religión, tienen sus fundamentos en la guía de la razón. De este modo, en el mundo ideal de Leibniz, la *respublica Christiana* es lo mismo que "el imperio de la Razón".

El imperio de la Razón, a la inversa, personifica el principio de caridad que Leibniz considera central en una república cristiana. Consiguientemente, según su punto de vista, el estado ideal tiene el deber no sólo de preservar la paz y la seguridad de sus ciudadanos, sino también el de mejorar su bienestar físico y moral mediante actos caritativos. El estado es, así, una forma de benevolencia institucionalizada. Defiende específicamente que los dirigentes políticos deberían asumir la responsabilidad de la paliación de la pobreza y la promoción de la actividad económica. No sería en absoluto incorrecto ver en la teoría política de Leibniz un primer intento de articular los fundamentos del moderno estado del bienestar.

La inmensa visión política de Leibniz le dejó ante una tarea filosófica monumental. Incluso cuando aún era solamente un joven cortesano de veintipocos años en la Alemania interior, ya se consideraba a sí mismo responsable de proporcionar una síntesis de la razón, la justicia y los principios doctrinales esenciales de la teología católica dominante. Más concretamente, como primer paso, creía tener la obligación de aportar los fundamentos racionales para una iglesia cristiana unida. Y eso fue precisamente lo que empezó a hacer en las *Demostraciones católicas* —cuya redacción inició en 1668, a los veintidós años, a instancias de Boineburg. En esta temprana e incompleta colección de ensayos, sale en defensa de una serie de polémicas doctrinas, católicas en su mayor parte, con la intención explícita de hacerlas aceptables a ambos lados del principal cisma abierto en la iglesia occidental.

Centrándose en una doctrina especialmente problemática, afirma: "No veo nada que sea más importante para la reunificación que poder responder a las aparentes absurdidades de la transubstanciación. Pues todos los demás dogmas parecen conformarse mucho mejor a la razón". En el mismo texto reconoce que "la transubstanciación implica una contradicción, si es que la filosofía de los modernos está en lo cierto". Al decir "modernos" se refiere básicamente a todos aquellos filósofos que se inspiran en las teorías

físicas mecanicistas de Descartes. La defensa de la transubstanciación que lleva a cabo Leibniz frente a los infames "modernos" es sutil e ingeniosa; y además arroja mucha luz sobre la filosofía de la filosofía subyacente en ella.

Al calibrar las dificultades que presenta el dogma en cuestión, Leibniz, con su acostumbrada agudeza, da una vez más en el clavo: la transubstanciación implica, en primer lugar, que una cosa que tiene todos los atributos de un tipo de sustancia (el pan) se convierte de pronto en otra sustancia (a saber, el cuerpo de Cristo), y, en segundo lugar, que, con tantos oficios religiosos celebrándose simultáneamente en todo el continente, la misma sustancia parece encontrarse en muchos lugares al mismo tiempo. No tiene nada de extraño, pues, que la doctrina tenga problemas con los "modernos".

El argumento contra quienes niegan la transubstanciación, de una forma muy condensada, reza más o menos así: Para empezar, las teorías físicas mecanicistas de los filósofos modernos, afirma Leibniz, son incoherentes. Concretamente, no logran explicar adecuadamente el movimiento, o el origen de la actividad. En consecuencia, sostiene, para poder explicar el movimiento hemos de suponer que todos los cuerpos poseen en su interior algo así como un principio de actividad incorpóreo y no mecánico. Este principio de actividad tiene que estar personificado en una entidad no mecánica, concretamente en una "mente concurrente". En el caso de los cuerpos humanos, la mente en cuestión es la usual —o sea, la de la cabeza. En todos los demás cuerpos, sin embargo, la mente concurrente es la de Dios. Y ya que la sustancia, en consecuencia, tiene necesariamente algo no físico o inmaterial en ella, concluye, no está en realidad sujeta a las "modernas" limitaciones de tener que parecer lo que es y de tener que estar en un solo lugar en cada momento. (Para decirlo crudamente: Dios es libre de cambiar de opinión, y cuando lo hace, la sustancia de la cosa también cambia, aunque no lo hagan sus atributos físicos). Ergo, la transubstanciación (junto con la inmortalidad del alma y unas cuantas doctrinas más de renombre) es por lo menos lógicamente posible.

En su juvenil defensa de la transubstanciación contra los filósofos modernos de mentalidad mecanicista, Leibniz eleva un principio de actividad incorpóreo, de tipo mental, al estatus de realidad primordial, en igualdad de condiciones con Dios. La consecuencia que se deduce de ello es que la característica definitoria de la existencia humana —la mente— es, de algún modo, uno de los constituyentes (o tal vez *el* constituyente esencial) de todas las cosas, es decir, que todas las cosas del mundo están "animadas", o sea tienen "alma". Tenemos aquí un primer atisbo de la doctrina central de la metafísica de madurez de Leibniz, la idea de que el ser humano —y más concretamente la mente humana— ocupa un lugar especial en el uni-

verso, que es el átomo indivisible a partir del cual se han creado todas las cosas. Es una idea que le enfrentaría con el decididamente anti-antropocéntrico Spinoza y que, sin embargo, al mismo tiempo y paradójicamente, le serviría como una especie de improvisado puente entre su propia filosofía teocrática y la teoría subyacente al moderno orden político liberal defendido por Spinoza.

A primera vista, el enfoque de Leibniz en defensa de la transubstanciación manifiesta su declarado compromiso de buscar la verdad mediante los modos de argumentación propios de la filosofía. A diferencia de la inmensa mayoría de comentaristas del siglo XVII, al discutir este tema y otros temas relacionados con el mismo, nunca cita, en defensa de sus opiniones, ni a la Biblia, ni al Vaticano ni a ninguna otra autoridad que no sea la razón. De hecho, uno de los objetivos explícitamente afirmados en el texto es el de "probar que la filosofía es una útil y necesaria vía de acceso a la teología".

Mirando las cosas con más detenimiento, no obstante, nadie podría ser criticado por albergar dudas acerca de la sinceridad del compromiso de Leibniz con la razón. Cuando, hablando de la transubstanciación, dice que "todos los demás dogmas se conforman *mucho más* a la razón", por ejemplo, resulta difícil no inferir de ello que ninguno de los dogmas se adecua totalmente a la razón —y la transubstanciación menos que ninguno. ¿Creía Leibniz en el dogma que estaba defendiendo, o simplemente creía que su defensa era necesaria para el bien general?

De hecho, como miembro que era de la confesión luterana, Leibniz tenía nominalmente prohibido dar su aprobación al dogma de la transubstanciación, al menos en su forma católica. Parece, además, que Leibniz nunca fue un buen luterano, y mucho menos un buen católico. Eckhart cuenta que tanto los ciudadanos como los aristócratas de Hanover estaban de acuerdo en una cosa: en que Leibniz no era creyente. Usaban un apodo para referirse a él: Loewenix, que significa "el que no cree en nada". Durante los diecinueve años que trabajó junto al filósofo en Hanover, añade Eckhart, pocas veces le vio asistir a la iglesia, y nunca le vio comulgar. Aparentemente, el gran filósofo no consideraba que valiera la pena consumir el pan que, según sus sofisticados argumentos, podía muy bien ser el cuerpo de Cristo.

En sus *Demostraciones católicas*, sin embargo, y también en otras partes, Leibniz parece eludir la cuestión de la verdad de doctrinas como la de la transubstanciación adoptando una postura legalista. El objetivo nominal de su argumentación, de hecho, no es demostrar que la transubstanciación sea verdadera, sino que determinados argumentos en contra de ella son falaces. Es decir, aborda el tema de la doctrina en cuestión con la actitud del abogado que sostiene que todo el mundo es inocente hasta que se demuestre lo

contrario. Aquí Leibniz parece practicar la filosofía del modo en que normalmente se practica el derecho. Los argumentos filosóficos son el equivalente moral de los expedientes legales: su propósito es proteger los intereses de un cliente, y su valor se mide en términos de *verosimilitud* y no de convicción, es decir, en función de lo que el jurado decide, y no necesariamente en función de la verdad.

La curiosa brecha entre el filósofo y sus argumentos que se pone aquí de manifiesto no se hizo más estrecha en el transcurso de la larga carrera del filósofo. Con frecuencia exclamaba, por ejemplo, que había dado con "un argumento sorprendente" en defensa de varias doctrinas política o religiosamente deseables, de modo muy parecido a como otros comentarían que habían dado por casualidad con una magnífica cubertería de plata en un mercado de ocasión. Incluso las doctrinas más centrales de su propio sistema filosófico —como la de la inmortalidad del alma o la de la bondad de Dios— las describía más fácilmente como "ventajosas" y como "útiles" que simplemente como "verdaderas". Al reducir los argumentos filosóficos al estatus de herramientas que pueden usarse en la búsqueda de un bien general, al parecer, Leibniz no podía evitar marcar una desconcertante distancia entre él mismo y sus propias proposiciones filosóficas.

La distancia que establece Leibniz respecto de sus propios argumentos parece especialmente notable si tenemos en cuenta que el filósofo-cortesano, como la mayoría de adictos al trabajo, no tenía en realidad una vida al margen de su trabajo. No había ningún otro yo para quien el juego de la argumentación filosófica pudiera ser entendido realmente como un juego; ningún padre esforzándose por proporcionar una vida decente a sus hijos; ni un esposo rezongando cariñosamente acerca de sus colegas filósofos de la oficina; ni un miembro del club local de ajedrez; ni un aficionado a la caza o a la carpintería doméstica. El propio juego era todo lo que había para Leibniz. Él no era nada al margen de su trabajo; y sin embargo, él tampoco era su trabajo.

Tal vez el rasgo más interesante de la temprana defensa de la transubstanciación por parte de Leibniz sea la forma en que presenta lo que acabará siendo uno de los elementos centrales de su filosofía de madurez. Su argumento es básicamente un argumento *contra* la filosofía moderna y no *a favor de* una doctrina metafísica particular. Es decir, constituye, en primera instancia, una afirmación de que la filosofía moderna es en cierto modo incoherente (concretamente, en este caso, que no consigue explicar el movimiento, razón por la cual fracasa en su intento de rebatir la idea de transubstanciación). Para decirlo con una jerga más actual, el argumento de Leibniz sigue la pauta de una "deconstrucción" según la cual la filosofía moderna falla a la hora de explicar precisamente aquello que promete expli-

car. Así pues, en cierto modo —un modo que requerirá mucha más investigación y que anticipa los pecados de muchos de sus imitadores actuales—, Leibinz sitúa en este fracaso de la filosofía moderna los fundamentos de sus propias doctrinas, supuestamente antimodernas (o tal vez mejor posmodernas). Debido a que la filosofía moderna no logra dar cuenta del movimiento, Leibniz infiere que tiene que existir un principio incorpóreo de la actividad, que a su vez postula como fundamento de sus propias ideas relativas a lo que de especial tiene la mente humana.

Este repentino salto de la crítica al dogma —o dicho sin rodeos, esta confusión entre el hecho de exponer los errores de la filosofía moderna, por un lado, y la demostración de la verdad de su propia filosofía, por otro— es en cierto sentido el gesto inaugural del pensamiento metafísico de Leibniz. En la práctica, siempre será mucho más fácil explicar aquello contra lo cual está Leibniz (a saber, la filosofía moderna), que aquello de lo que está a favor. La filosofía de Leibniz —como la de tantos de sus imitadores en siglos posteriores— es una filosofía esencialmente reactiva. Se define por —y no puede existir sin— aquello a lo que se opone. Aquello a lo que se opone puede nombrarse de muchas maneras —filosofía moderna, mecanicismo, ateísmo, metafísica occidental, y otras cosas por el estilo—, pero, como veremos, un solo nombre bastará para sintetizarlas todas: Spinoza.

INCLUSO MIENTRAS PERSEGUÍA el bien general por los reinos eminentemente abstractos de la filosofía y la teología, Leibniz no dejó de presentar sus alegaciones en el viscoso mundo de la política internacional. Durante el otoño de 1671, mientras el transbordador lo llevaba por el Rin en cuyas riberas bailaban alegremente las ninfas de los bosques, ya había fraguado el plan que, en su mente, produciría el mayor de los beneficios a la raza humana en el futuro inmediato: el Plan Egipto.

La idea era tan inesperada como arcaica. Los estados alemanes podían librarse de la amenaza que representaba Francia, sostenía Leibniz, si persuadían a Luis XIV de emplear sus ejércitos en la conquista de Egipto. Dicha conquista sería una auténtica bendición no solamente para los alemanes, sino para todos los europeos. En vez de cristianos matando cristianos —y allanando el camino hacia Viena para los turcos— los cristianos se dedicarían a matar infieles. Los europeos, por supuesto, tenían una larga y agitada experiencia histórica en este tipo de cruzadas; pero ya hacía tiempo (cuatro siglos más o menos) desde la última vez que alguien había propuesto una. Para dejar las cosas absolutamente claras, Leibniz se refería a veces a su propuesta calificándola como el "Plan para una nueva Guerra Santa".

El barón von Boineburg se entusiasmó como un loco con aquel plan. Puso a su protegido a trabajar inmediatamente en la redacción de una larga y prolija elaboración y defensa de la propuesta. Leibniz preparó doscientas páginas de argumentos en apoyo de la conquista del Nilo. Comparaba la idea favorablemente con la otra opción que al parecer estaba en el menú del Rey Sol en aquel momento, a saber, la posible invasión de Holanda. Y proponía que los príncipes alemanes mandasen una embajada secreta especial a París para presentar el plan en todo su esplendor al propio Luis XIV. Boineburg y Leibniz, naturalmente, encabezarían la misión.

Los conspiradores se volcaron fervorosamente en la promoción de su llamada a la Guerra Santa. Boineburg organizó otra conferencia secreta en la ciudad balnearia de Bad Schalbach. El entusiasmo de Leibniz llegó a un grado tal que, con motivo de la elevación al cargo del sucesor del obispo de Mainz, compuso un magnífico poema para celebrar la inminente cruzada.

Como atestigua el celo con que el filósofo y su mentor prepararon el viaje a París, había otros motivos adicionales en juego en el plan para convencer a Luis XIV de que saquease un tercer país totalmente ignorante de lo que se le venía encima. Los motivos que tenía Boineburg para querer ir a París, además del deber patriótico, eran muy claros: le debían una considerable cantidad de dinero de las rentas de unas propiedades que tenía en Francia y la única forma que tenía de recuperar su inversión era interponer una apelación personal en la corte de Luis XIV. Es posible que Leibniz también tuviese un motivo adicional, una razón aún más extraña para querer ir a París a proponer que el rey de los franceses declarase la guerra a los infieles.

PARA PROMOVER EL BIEN general de la raza humana (al menos tal como él lo veía), Leibniz creía que también tenía que perseguir su propio bien. Esta es la confesión que le hizo al famoso teólogo jansenista Antoine Arnauld el joven candidato a filósofo a sus veinticinco años:

> Creo que no hay nada en lo que haya reflexionado más seriamente a lo largo de mi vida, a pesar de que todavía sea muy corta, que en el problema de garantizar mi seguridad en el futuro, y debo confesar también que la principal causa de mi filosofar ha sido también, y de lejos, el deseo de conseguir un premio nada desdeñable —la paz de espíritu— y el poder decir que he demostrado ciertas cosas en las que hasta ahora solamente se había podido creer o que, a pesar de su gran importancia, habían sido ignoradas.

Leibniz, no menos que Spinoza, anhelaba conseguir honores filosóficos. Pero, mientras Spinoza buscaba la clase de fama que adquieren los líderes de las revoluciones clandestinas, Leibniz se proponía conquistar una forma mucho más pública de prestigio. Ansiaba, sin ninguna clase de inhibición, todas aquellas cosas que Spinoza desdeñaba: títulos, distinciones, dinero, cargos. "Grande era su deseo de destacar", como apunta un observador. Y, efectivamente, sin toda la parafernalia de la fama, razonaba, nunca estaría en condiciones de contribuir al bien general de la raza humana. En opinión de Leibniz, a veces resultaba difícil distinguir su propia "seguridad en el futuro" del bien general de la raza humana.

En el mismo momento en que acababa de ser nombrado consejero privado de justicia en la corte de Mainz, en el verano de 1670, Leibniz emprendió una agresiva campaña para situarse en el centro mismo de la escena intelectual paneuropea. La primera fase de esta campaña consistió en ponerse directamente en contacto por correo con las principales figuras de la república de las letras. Si bien ocupaba una posición política de cierta importancia, el joven diplomático todavía no había establecido su reputación en el mundo intelectual; estas primeras cartas eran, en esencia, una forma de venta directa.

Entre los primeros destinatarios de las ofertas introductorias de Leibniz se encontraba Thomas Hobbes, el ya anciano y muy controvertido filósofo materialista, que por entonces residía en Londres. "No conozco a nadie que haya filosofado con más exactitud, elegancia y claridad que vos, sin ni siquiera exceptuar a ese hombre divinamente genial, el propio Descartes", le escribe Leibniz a Hobbes, justo antes de sugerir que tal vez el muy vilipendiado materialista deseará refutar más enérgicamente a quienes dicen que no cree en la inmortalidad del alma. El octogenario Hobbes optó por no contestar.

A continuación, Leibniz estableció comunicación con destacados intelectuales en Holanda, Italia y Francia. Dedicó una atención especial a Antoine Arnauld. Su carta al teólogo es muy extensa —unas seis mil palabras— y en ella resume y perfila muchos de los conceptos examinados en sus anteriores epístolas a Thomasius.

Este mismo verano de 1670 Leibniz también inició una larga correspondencia con Henry Oldenburg. "Le ruego perdone a un desconocido que tiene la osadía de escribir a alguien tan conocido", empieza, con una de sus típicas florituras barrocas. El objetivo de la correspondencia pronto queda claro: Leibniz ha escrito un par de ensayos sobre la filosofía del movimiento, bajo el título de *Nueva hipótesis física*, y desea compartir su trabajo con los miembros de la Royal Society.

Los ensayos de Leibniz sobre el movimiento marcan el inicio de una fase significativa en su desarrollo filosófico. Empiezan con algunas de las ideas sobre el movimiento y la actividad que el filósofo desarrolló por vez primera en el contexto de sus trabajos sobre la unificación de las iglesias, y prosiguen planteando por primera vez el problema que Leibniz llama "el laberinto del continuo": hablando en términos generales, se trata del problema de explicar cómo es posible que una serie infinita de puntos infinitamente pequeños se unan para constituir una línea. Estos ensayos proporcionan así un vínculo entre las primeras reflexiones teológicas de Leibniz y su posterior metafísica. De una manera intrigante, también apuntan al estudio de los infinitesimales matemáticos que pronto le llevarían a un descubrimiento que marcaría una época, el del cálculo.

Los ensayos también contienen una serie de especulaciones sobre temas físicos francamente estrafalarias. "Las burbujas son las semillas de todo", afirma con seguridad el joven erudito. El agua es una masa de innumerables burbujas, añade: y el aire no es sino agua enrarecida. ¿Y qué hay de la tierra? "No cabe duda de que también la tierra está hecha enteramente de burbujas, pues la base de la tierra es el cristal, el cristal en una burbuja espesa".

El objetivo inmediato de los ensayos era introducir a su autor en las encarnizadas controversias que se daban entre algunos de los principales poderes del mundo intelectual de la época. La filosofía del movimiento era una especie de campo de batalla donde se enfrentaban titanes como Christiaan Huygens, Christopher Wren y el fantasma de Descartes. El objetivo de Leibniz al tratar de llamar la atención sobre sí mismo de esta manera era, de hecho, asegurarse la entrada como miembro en la Royal Society de Londres, en la Academia Real de París, o en ambas. No haciendo el menor esfuerzo para disimular sus ambiciones, dedicó un ensayo a cada una de estas augustas instituciones.

Para aquellos que de momento no tenían razones para interesarse en la evolución filosófica personal de Leibniz, lamentablemente, sus ensayos eran principalmente una fuente de desconcierto. Leibniz mostraba cierta habilidad en sus críticas a Descartes, pero, por lo demás, sus deliberaciones sugerían que su intento de meterse de lleno en lo más profundo de los debates contemporáneos era algo prematuro. El matemático inglés John Wallis hizo una reseña favorable de los ensayos, pero el irascible Robert Hooke se mostró cáustico con aquel "trabajito". Tanto entonces como ahora, el consenso general estipulaba y estipula que, cuanta menos referencia se haga a la teoría física de las burbujas, mejor. Un crítico posterior describió estos tempranos ensayos de física de Leibniz como el producto de una "orgullosa ignorancia". En sus ansias por establecer su reputación entre los miem-

bros de la Royal Society, parece que Leibniz consiguió suscitar el enojo de bastantes personas, lo cual tendría consecuencias desastrosas unas cuantas décadas más tarde durante la disputa con Newton acerca del cálculo.

EL INMENSO Y ABIGARRADO cuadro de la filosofía de la filosofía de Leibniz se puso de manifiesto en una carta que dirigió a su futuro patrón, el duque Johann Friedrich de Hanover, en otoño de 1671. Johann Friedrich era el más pequeño de la casa de Brunswick. Según su madre, era "tremendamente gordo y mucho más bajo que los demás". Efectivamente, se dice que era tan obeso que raramente se movía y que con frecuencia prefería gobernar su feudo desde su bien equipada cama. En un viaje a Italia que había hecho durante los largos y lentos años anteriores a su subida al poder, se había convertido al catolicismo. Ante la consternación de sus familiares y otros miembros de la nobleza, su conversión parecía estar motivada por una sincera creencia en la verdad de su nueva religión. Siempre había tenido una debilidad por las cuestiones espirituales, por la especulación filosófica y, lo que es más, por el propio Leibniz. El joven filósofo cifraba muchas de sus esperanzas en su futuro éxito en el maleable duque.

En las primeras páginas de su carta del mes de octubre, Leibniz informaba a Johann Friedrich de sus principales logros en la vida hasta aquel momento, entre los cuales citaba los siguientes:

—*La característica universal*. Si es capaz de concretar esta idea, afirma aquí, será la "madre de todos mis inventos".

—*La filosofía del movimiento*. "En el campo de la filosofía natural, soy posiblemente el primero que ha demostrado completamente que […] existe el vacío, no por medio de experimentos, sino mediante demostraciones geométricas, pues he probado algunas proposiciones sobre la naturaleza del movimiento en las que nadie había pensado antes […] Un estudioso italiano me escribió diciéndome que nunca había visto ninguna hipótesis que le pareciera más satisfactoria. De Inglaterra he recibido también unas reseñas muy favorables".

—*Matemáticas y mecánica*. "He descubierto unas cosas que […] deben considerarse de gran importancia". Se refiere aquí a una idea que ha tenido para construir una máquina de calcular, una máquina capaz de efectuar las funciones aritméticas básicas. También propone una calculadora similar para las funciones trigonométricas.

—*Óptica*. Hace una lista de tres ideas: una lente "pandocal", un tubo "cata-dióptrico" y un instrumento de agrimensura capaz de medir distan-

cias desde un solo punto. Todos ellos, dice, han sido anteriormente "intentados en vano" por otros.

—*El problema de la longitud*. Afirma tener una idea para la solución del problema de determinar la posición longitudinal de los barcos en el mar. Si sus experimentos no se ven interrumpidos, advierte, su método pronto demostrará ser "el más preciso y universal de todos los actualmente existentes".

—*Submarinos*. Dice haber "restituido" la idea implícita en el invento atribuido primeramente a Cornelius van Drebbel y descrito por el sacerdote Marin Mersenne, de una nave capaz de viajar por debajo de la superficie del agua.

—*Neumática.* Ha diseñado una máquina capaz de comprimir aire a 1.000 atmósferas —unos niveles de compresión con los que hasta la fecha no hay nada en el mundo que pueda compararse"— para su posible uso como motor en barcos o carruajes.

—*Filosofía moral y jurisprudencia*. Su ensayo *Elementa Iuris Naturalae* (Elementos de Justicia Natural) es un trabajo "breve", reconoce, pero "de tal claridad y concisión" que ha ejercido ya una considerable influencia en la jurisprudencia contemporánea.

—*Teología natural*. Ha demostrado que "tiene que existir una razón última para las cosas o para la armonía universal, que es Dios"; además, ha aportado pruebas de que Dios no es la causa del pecado, de que el castigo de los pecados forma parte de la armonía universal, y de que la mente es incorpórea; además, ha resuelto el problema de la relación entre la mente y el cuerpo.

—*Teología revelada*. Ha defendido los "misterios" de la iglesia —como el de la transubstanciación— frente a los "insultos de los no creyentes y los ateos".

No cabe duda de que Leibniz era un genio universal —tal vez el último de dichos genios en la historia moderna. "Del mismo modo que los antiguos eran capaces de dominar a ocho caballos al mismo tiempo", dice Fontenelle en su panegírico al gran pensador, "Leibniz podía manejar todas las ciencias simultáneamente". Con todo, no sería ocioso preguntarse si el joven de veinticinco años que escribió esta carta no tendría tal vez demasiados caballos a su cargo. De todos los inventos de importancia universal mencionados en esta lista, sólo uno —la máquina aritmética de calcular— alcanzó más tarde cierto grado de realidad física. El resto fue al lugar adonde van a parar las más brillantes ideas. La prodigalidad en los elogios que caracteriza a esta carta también plantea un dilema. ¿Creía realmente Leibniz que el inglés estaba verdaderamente entusiasmado por sus supuestamente pioneras teorías físicas? ¿Que estaba, además, a punto de resolver el

secular problema de la longitud, por no mencionar que ya tenía en el bote el problema de la relación entre la mente y el cuerpo? ¿O estaba simplemente lanzándole al duque a la desesperada todo lo que tenía, confiando en que alguna cosa lograría finalmente su propósito?

Resulta que Fontenelle se equivocaba solamente en un detalle: el número de proyectos que Leibniz manejaba simultáneamente era casi siempre de un orden de magnitud mayor que ocho. Cuando una idea se encendía en su cinética mente, la agarraba como si fuera una antorcha y corría con ella hasta la próxima luz que atraía su mirada, y luego la añadía también al haz que ya llevaba en sus brazos, dejando caer algunas en su precipitación, y dejando, en consecuencia, tras de sí un rastro de humeantes visiones. En los 120 volúmenes de material de los archivos de Leibniz hay sin duda cientos de brillantes inventos que todavía no han sido catalogados, y mucho menos desarrollados. Escribía sobre todo, a todo el mundo, todo el tiempo. Si Spinoza fue el monomaníaco por antonomasia —comprimiendo despiadada y eficazmente toda una vida de intuiciones en un solo y adamantino volumen—, entonces Leibniz puede ser acertadamente descrito como un "omnimaníaco".

Había en Leibniz una energía ilimitada, un entusiasmo por todas las cosas, y un casi desesperado amor por la vida que solamente puede suscitar sorpresa y admiración; pero había también una cierta temeridad, y tal vez incluso una extraña falta de seriedad. Aunque los logros de Leibniz en la vida fueron extraordinarios, se mire por donde se mire, fueron de hecho exiguos comparados con sus planes. Como él mismo confesó a uno de sus posteriores corresponsales, "puedo sugerir muchas cosas a los demás, pero no puedo llevar a cabo todo lo que se me ocurre; concedería gustoso a los demás la fama de muchos de mis inventos si de este modo pudieran promoverse el bienestar público, el bien de la raza humana, y la gloria de Dios".

La epístola a Johann Friedrich no termina con la henchida lista de los triunfos intelectuales del joven Leibniz. Tras resumir sus auténticas o supuestas contribuciones a la ciencia, el filósofo-diplomático pasa al ámbito de la política. Es evidente que la concentración de ejércitos franceses terminará mal, le dice al duque. Prevé una "guerra universal" en la que morirán cien mil hombres. Pero, alabado sea Dios, continúa, ha concebido un plan. Y le presenta los puntos esenciales de la idea de una nueva guerra santa.

Tiene intención de ir a París a promover su plan, dice, y confía en que las puertas de la capital francesa se abrirán de par en par a su paso. El poderosísimo primer ministro de Luis XIV, Jean-Baptiste Colbert, ha expresado interés en su máquina de calcular; y cree que podrá presentarse ante el marqués de Pomponne, el secretario de estado, en virtud de sus vínculos con el tío de Pomponne, el gran Arnauld.

Finalmente, en los párrafos finales de la carta, Leibniz va al grano —porque, cada vez que escribía al duque de Hanover acerca de sus muchos logros, siempre había algo más que quería decirle. Lo que quería esta vez era pedirle cartas de presentación para varios personajes notables de París, especialmente esa clase de gente que podría estar dispuesta a "alentar por medio de una pensión" a jóvenes estudiosos de talento —como el propio Leibniz. Pues no ve "mejor oportunidad" para el progreso de su trabajo científico que hacer este viaje a París.

Resulta, pues, que el Plan Egipto es un brillante instrumento con el que Leibniz pretende promover su carrera filosófica. París, afirma Leibniz deshaciéndose en elogios, "es la ciudad más culta y poderosa del universo". Es la capital de la república internacional de las letras, el hogar de hombres como Antoine Arnauld, Christiaan Huygens y Nicolás Malebranche. París le proporcionará al joven cortesano la oportunidad de conocer a los grandes científicos y filósofos de su tiempo y de trabajar a su lado. Y, lo que es igual de importante, le dará la oportunidad de adquirir títulos, condecoraciones y acreditaciones para las grandes sociedades; le lanzará al escenario brillantemente iluminado de la historia mundial. Si el sentimiento de la *vanitas* que Spinoza describe en su primer tratado tiene un contrario, este tiene que ser el sentido de febril expectación con el que el joven Leibniz contemplaba el distante y seductor resplandor de la Ciudad de la Luz.

Por supuesto que puede parecer extraño que uno de los dos grandes pensadores del siglo XVII haya podido hacer uso de la propuesta de provocar una nueva guerra santa como medio de hacer progresar su carrera filosófica. Pero esta más bien improbable circunstancia también puede servir como testimonio de las colosales habilidades de Leibniz como mediador universal. A los ojos de Guillermo el Conciliador, el Plan Egipto resolvía de un solo golpe todos los problemas del mundo; resolvía el problema de la seguridad alemana, el problema del futuro de Europa como república cristiana, el problema de Egipto (en la medida en que aquellos egipcios que no murieran en el proceso se convertirían en cristianos), y, *mirabile dictu*, también resolvía el problema personal de Leibniz. Esta no sería ni mucho menos la última vez que el el filósofo descubriría, para su delicia, una concordancia tan inesperada como conveniente entre el bien general y sus ambiciones personales. No hay razón para dudar, además, de que, mientras trabajaba para poner en práctica su audaz plan de rehacer el Oriente Medio y conquistar el mundo del saber de una sola tacada, Leibniz estaba convencido de que toda la compleja y variopinta operación era una prueba más de la "elegancia y la armonía del mundo".

La filosofía de Leibniz no estaba aún completamente formada; pero su filosofía de la filosofía —la actitud y el enfoque que adoptó ante la filosofía— la tenía perfectamente bien implementada antes de cumplir los veinticinco. El objetivo primordial de contribuir al bien general; el firme compromiso de defender el statu quo (o, mejor dicho, en vista del proyecto de reunificación, el statu quo *ante*); el altruismo o alter-orientación de su obra, tanto en la forma como en el contenido; la percepción de la filosofía como una especie de escenario y la aspiración de situarse él mismo en el centro, bajo los focos, y convertirse en el gran conciliador de todas las formas de pensamiento; el énfasis puesto en la utilidad de las doctrinas filosóficas más allá y por encima de su verdad; el enfoque deconstructivo de la filosofía moderna; la identificación del mérito filosófico con las recompensas y distinciones ofrecidas por las autoridades establecidas al mundo intelectual; y la omnimanía —todo esto estaba presente en los primeros ejercicios filosóficos de Leibniz, y todo eso seguiría acompañándole a lo largo de toda su carrera.

También era ya evidente la mentalidad sorprendentemente moderna de Leibniz. A pesar del medievalismo inherente en su proyecto eclesiástico, el joven filósofo había dejado ya claro su compromiso con una forma de humanismo, el estado del bienestar, y la primacía de la razón que ligarían su pensamiento a la modernidad. Y lo que es aún más revelador, tal vez, el pragmatismo —podríamos incluso decir el relativismo— que parece subyacer a su enfoque de la filosofía hace de él una figura del presente más que del pasado. "Siempre hemos de adaptarnos nosotros al mundo", dijo Leibniz en cierta ocasión, "porque el mundo no se adaptará a nosotros". En el ideal político por el que abogaba, la razón tal vez era la base del imperio; pero en el mundo real en el que vivía y actuaba, como el propio Leibniz demostró con creces en su actuación práctica, la razón era simplemente una forma más de poder, y "lo bueno" no era sino otro nombre para "lo útil".

Proyectando una sombra sobre Leibniz desde el principio, igualmente, se erigían los interrogantes que inevitablemente se ciernen sobre quienes adoptan un enfoque casi-moderno respecto a la filosofía: la cuestión de si, en su incesante búsqueda del bien, no había perdido tal vez de vista la verdad; y la sospecha de que, en su incapacidad para distinguir claramente entre el bien general y sus intereses personales, llegó tal vez a confundirlos.

El contraste con Spinoza, como siempre, parece definitivo. No nos cabe ninguna duda de la firmeza de las convicciones que motivaron la monomaníaca búsqueda de Spinoza. En su caso, el enigma se encuentra más bien en su fuente. ¿Cómo podía estar tan seguro? Leibniz, por otro lado, nos plantea un misterio muy diferente. Tratando de sintetizar posiciones irreconci-

liables, defendiendo displicentemente doctrinas que probablemente él mismo no suscribía, y dispersando su atención en tantas cosas de un modo tan leve que le hacía parecer superficial, suscita la duda que inquietó a tantos aldeanos y nobles de Hanover: ¿Creía de verdad en algo?

Y por ello resulta tanto más curioso que, en el mismo momento en que estaba perfeccionando el Plan Egipto y puliendo sus credenciales como el filósofo oficial de la reunificación de la Iglesia cristiana —de hecho, el mismo mes que elaboró su extenso autoanálisis por el bien del duque de Hanover—, Leibniz estableció el primer contacto secreto con el filósofo de La Haya. Pero para entender bien su desconcertante comportamiento en este sentido y sus muchas implicaciones y ramificaciones, es necesario primero que volvamos por un momento a Spinoza para asistir a la tormenta que acababa de desencadenar en la república de las letras —una tempestad de ideas que iba a transformar para siempre el paisaje de aquel mismo mundo que el joven cortesano de Leibniz intentaba conquistar.

6
El héroe del pueblo

Tommaso Aniello, un pescador de Amalfi, dejó esta tierra a la edad de veintiséis años en una extraña y violenta llamarada de gloria que se prolongó durante diez días terriblemente calurosos del verano de 1647. Por aquel entonces, Nápoles era un dominio de la corona española, que gobernaba la ciudad con su habitual combinación de avaricia, brutalidad e incompetencia. Aquella primavera, los españoles habían implantado un nuevo impuesto sobre la fruta, ampliando de este modo la ya larga lista de agravios de los ciudadanos. El 7 de julio, los vendedores de fruta se amotinaron, la policía se dio a la fuga bajo una lluvia de naranjas, y el pueblo se sublevó.

Masaniello, nombre con el que llegó a ser conocido el pescador, remó con su barca hasta la orilla y asumió la dirección de la revuelta. Con su red de pesca rodeando sus hombros, se puso al frente del populacho y entró en el ayuntamiento, donde presentó sus demandas al virrey español. Durante seis días de aquel tórrido mes de julio, Masaniello y su ejército de liberación popular controlaron las calles de Nápoles. Desde una caseta de madera que había frente a su casa, el pescador rebelde ejerció el poder, dictando edictos en nombre de los oprimidos de la ciudad, y administrando justicia a los amigos y enemigos de la revolución. El séptimo día, y gracias a la mediación del Vaticano, el virrey cautivo firmó una tregua en virtud de la cual Masaniello asumiría el espléndido título de Capitán General y sus seguidores recibirían la exención fiscal que reclamaban.

La verdad de lo ocurrido durante los tres días siguientes se ha perdido entre las brumas de la revolución. Hay quien dice que el joven pescador, abrumado por su repentino ascenso a la prominencia, sucumbió a sus propias fantasías monomaníacas; otros afirman que el virrey envenenó su bebida; y otros que fue traicionado por sus propios seguidores. Sea como fuere, el 16 de julio, nueve días después de que los vientos de la fortuna le llevaran desde su barca de pesca hasta la caseta del pueblo, Masaniello fue asesinado frente a la iglesia. Los elementos más rudos del populacho le cortaron la cabeza, la clavaron al extremo de una lanza y la presentaron al virrey como un trofeo.

Unos cuantos días después, el pueblo de la ciudad sintió remordimientos por su inicua acción. Reunieron de nuevo las diversas partes del cuerpo del héroe que el hacha había separado y lo enterraron con gran pompa.

La liberación de Nápoles fue tan breve como confusa, pero Masaniello se elevó por encima de las brumas de la historia hasta reclamar una especie de inmortalidad. "Resulta verdaderamente increíble", escribió un emocionado comentarista de la época, "que un joven, *un pobre e insignificante pescador descalzo*, consiguiese arrastrar tras de sí … a más de *cuarenta mil hombres armados*, y que con su *camisa de lino, su chaleco azul* y su *gorro rojo*, acabase … gobernando todo *Nápoles …* de una forma tan absoluta como un *Monarca*". La leyenda de Masaniello inspiró a poetas, dramaturgos y compositores de todo el continente. El icono que se impuso en la imaginación progresista fue el de un luchador por la libertad —el hombre que sacrificó su vida para liberar a su pueblo del orden teocrático cruel y corrupto tan bien personificado por la monarquía católica de España. Entre los pintores radicales, Masaniello se convirtió en una figura estereotipada, y era representado con una camisa de pescador, una red de pesca sobre los hombros y la mirada fervorosamente encendida, siempre dispuesto a salvar a los oprimidos de la tierra.

ENTRE LOS PINTORES A LOS que inspiró Masaniello se encontraba Baruch de Spinoza. Que el filósofo se hubiese aficionado a pintar como pasatiempo no tiene nada de sorprendente. Al fin y al cabo, los holandeses estaban inmersos hasta el cuello en su locura artística, y en los últimos catorce años de su vida Spinoza se alojó en casa de dos artistas —Daniel Tydeman en Voorburg y Hendrik van der Spyck en La Haya. Su biógrafo Colerus, que tuvo la oportunidad de ver una carpeta de bosquejos hechos con tinta y carboncillo que el filósofo dejó en casa de van der Spyck, opinaba que Spinoza era un magnífico dibujante. La mayoría de sus dibujos eran retratos de individuos, muy probablemente sus amigos, entre los que había muchos personajes prominentes de La Haya.

El bosquejo de Masaniello, según Colerus, utilizaba la iconografía tradicional: la camisa, la red de pesca y, podemos suponer, el fervor en la mirada. Evidentemente, el filósofo se contaba entre quienes habían sido atrapados por el carácter romántico de la historia del pescador revolucionario. Pero lo más asombroso de aquel retrato, según Colerus, era que la cara del héroe revolucionario no se parecía en nada a la de un pescador napolitano. Se parecía mucho más a la de un judío portugués. De hecho, afirma Colerus, el hombre de la pintura "tenía un extraordinario parecido" con el propio Spinoza. Hendrik van der Spyck —que también realizó varios retratos de su inquilino— insistía en que la intención del filósofo era representarse a sí mismo en el papel del pescador rebelde.

El (auto-)retrato de Masaniello marca una sutil pero decisiva transformación en la imagen de sí mismo, y también en la imagen pública, del hombre cuyo viaje hacia la salvación personal había empezado en la soledad de unas casas aisladas en unas remotas aldeas. Seguramente, la pasión por la libertad y el anhelo de gloria había estado siempre ahí; pero dichos impulsos habían permanecido hasta entonces perfectamente sublimados en sus solitarias meditaciones. Con la publicación del *Tractatus Theologico-Politicus* en 1670, el humilde consumidor de gachas de pasas de La Haya dejó sorprendentemente claro que él era esencialmente un pensador político. Con su pluma y también con su pincel se había designado a sí mismo como líder espiritual de una revolución global.

EL PRIMER INDICIO DE la inminente metamorfosis de Spinoza apareció en 1665, cuando en la aldea de Voorburg se produjo la típica y desagradable disputa por la selección del siguiente pastor de la iglesia local. Los partidarios del candidato más conservador dieron realce a su defendido revelando que entre los progresistas se encontraba Daniel Tydeman, en cuya casa se hospedaba "un tal … Spinoza, hijo de padres judíos, de quien se dice que es un ateo, esto es, un hombre que se burla de la religión y que es por tanto un elemento pernicioso para la república". Spinoza, como en otras ocasiones, se sintió muy ofendido por las acusaciones de ateísmo; pero al parecer no pudo hacer nada para frenar los rumores que manchaban su reputación.

El jaleo que se armó en Voorburg pudo haber llevado a Spinoza a dedicar sus energías a un nuevo proyecto. En octubre de aquel año comunicó a Oldenburg su intención de publicar "un tratado sobre mis puntos de vista respecto a las escrituras". Tres fueron los motivos que le llevaron a proceder con el plan, como él mismo explica:

1. Los prejuicios de los teólogos. Pues sé que estos son los principales obstáculos que impiden a los hombres entregar sus mentes a la filosofía …

2. La opinión que de mí tiene la gente del pueblo, que constantemente me está acusando de ateísmo. Me siento llamado a desmentir esta acusación, en la medida de lo posible.

3. La libertad de filosofar y de decir lo que pienso. Esto lo quiero reivindicar totalmente, porque es algo de todo punto suprimido por la excesiva autoridad y egotismo de los predicadores.

En estas primeras declaraciones de su manifiesto político, es posible ya detectar atisbos de la política de liberación radical con la que el filósofo se comprometería muy pronto. Pero también tenemos indicios de que su objetivo principal sigue siendo, como en su anterior *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, salvaguardar su búsqueda de la salvación de posibles interferencias políticas —más que promover la interferencia filosófica en el ámbito de la política.

Pasaron tres años, sin embargo, sin noticias del prometido tratado de Spinoza. En 1668, la trágica suerte que corrieron dos de los amigos de Spinoza, los hermanos Koerbagh, muy probablemente alentaron al renuente revolucionario a aplicarse a la tarea con renovado vigor. Adriaen Koerbagh y su hermano pequeño Johannes estaban atrapados en el torbellino de ideas que giraba en torno a la figura de Spinoza. Tras una serie de discusiones con los teócratas locales, Adriaen publicó una obra titulada *Un jardín con toda clase de encantos y sin pesares*. Quería ilustrar al pueblo de Holanda; quería liberarlo de la opresiva regla de los teólogos, y afirmaba probar que Dios no es más que una cosa, un ser eterno con infinitos atributos que no pueden separarse de su creación. Indudablemente, Adriaen había pasado mucho tiempo leyendo el manuscrito de Spinoza *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad*, que ya llevaba un tiempo circulando clandestinamente.

Los teócratas encontraron pocos encantos y sí muchos motivos de pesar en el jardín de Adriaen. Le acusaron de blasfemia. El joven hereje se escondió, y las autoridades arrestaron a Johannes, que había sido sorprendido haciendo proselitismo a favor de su hermano. Mientras Johannes se pudría en la cárcel, el impenitente Adriaen optó por multiplicar su sacrilegio. Desde el lugar no revelado en el que estaba oculto, publicó otro libro, *Una luz brillando en la oscuridad*. Los lugares oscuros en cuestión tenían que buscarse principalmente en la Iglesia Católica y en la Iglesia (insuficientemente) Reformada, cuyas irracionales doctrinas, sostiene Adriaen, son engaños desplegados por el clero para mantener al pueblo en la más abyecta de las sumisiones.

Con la ayuda de una recompensa de 1.500 florines, las autoridades averiguaron que el autor de *Una luz* estaba dando la lata por las calles de Leiden oculto bajo una oscura peluca. Rápidamente localizaron al mal disfrazado iconoclasta y lo llevaron ante la justicia. En un proceso que fue tan escaso en hechos como abundante en justa indignación, los querellantes apremiaron a los hermanos Koerbagh a revelar el alcance de sus relaciones con Spinoza. Pero los Koerbagh declararon que solamente se habían visto unas cuantas veces con el vilipendiado ateo y que nunca habían hablado de filosofía con él. Los magistrados no se lo creyeron, pero a falta de más pruebas renunciaron a la conexión Spinoza. Al final, Adriaen fue condenado a pasar diez años en la pestilente Prisión de Rasphuis, y a otros diez más de exilio —"si sobrevivía".

No sobrevivió.

Durante el inclemente otoño de 1669, tras unas cuantas semanas en una fría celda, Adriaen cayó enfermo y murió. Johanness fue dejado en libertad, pero su suerte no fue mucho mejor. Falleció tres años más tarde, en la miseria y solo.

Probablemente conmovido por la trágica suerte de sus compañeros de viaje, Spinoza sacó finalmente a la luz su *Tratado* en 1670. En el subtítulo revela el tema central del tratado: *donde se demuestra no sólo que la libertad de filosofar puede darse sin perjuicio para la piedad y la paz civil, sino también que dicha libertad no es posible si no va acompañada de la piedad y de la paz civil.* La obra parece hoy absolutamente inocente; pero en su momento causó una gran impresión. Detrás de los argumentos de Spinoza podía percibirse la visión de un orden político completamente nuevo, un orden evidentemente moderno y basado en el principio de la tolerancia según el cual los individuos tienen el inalienable derecho de expresar sus propias opiniones en los asuntos de conciencia. El grueso del *Tractatus* está dedicado a un análisis de la Biblia. Spinoza se propone demostrar, entre otras cosas, que la Biblia está llena de puntos oscuros y que se contradice de una forma desmedida; que el Pentateuco no ha salido de ninguna de las maneras de la pluma de Dios, de Moisés ni de ningún otro autor en solitario, sino que es obra de varios escritores muy humanos a lo largo de un prolongado período de tiempo; que los judíos no fueron el "pueblo elegido" de Dios, excepto en el sentido de que prosperaron en un tiempo y en un lugar concretos mucho tiempo atrás; que los milagros de que da parte la Biblia son siempre imaginarios y a menudo están mal informados (¿cómo podía Josué decir que un día se paró el Sol, por ejemplo, cuando es la Tierra la que se mueve?); y que los profetas no tenían ninguna clase de poderes especiales para poder predecir el futuro, sino que tan sólo tenían un talento especial para

elaborar sus intuiciones morales en un lenguaje muy pintoresco y adaptado a las preconcepciones y prejuicios de la gente corriente. Resumiendo, Spinoza hace una lectura completamente secular e historicista de las escrituras —que, con los baremos contemporáneos, no tiene nada de extraordinario—, según la cual la Biblia es claramente obra de manos humanas, y según la cual las verdades que transmite son, básicamente, *morales*, no *factuales*.

Lo que no tiene nada de extraordinario en el mundo que construyó Spinoza, por supuesto, era un sacrilegio en el momento de su creación, y Spinoza lo sabía muy bien. En el centro mismo de la fría exégesis que hace el filósofo de los textos antiguos yace una ardiente pasión política —la misma que alimentó el conflicto de Bento con los rabinos de la sinagoga. En el prefacio a su *Tractatus*, Spinoza apenas disimula su revolucionaria agenda: "el supremo misterio del despotismo, su soporte principal, es mantener a los hombres en un estado de engaño, y bajo el especioso título de religión, encubrir el miedo con el que tiene que mantenerlos a raya para que luchen por su servidumbre como si lo hicieran por su salvación". En última instancia, el objetivo de Spinoza al despojar a la Biblia del misterio es destruir el orden teocrático de su tiempo. La religión establecida, sostiene Spinoza, no es más que "la reliquia de la antigua esclavitud del hombre"; y es utilizada por muchos "con una insolencia absolutamente vergonzosa" para usurpar los derechos legítimos de las autoridades civiles y para oprimir al pueblo. En su posterior *Ética*, el filósofo repite la acusación: el teócrata denuncia a aquellos que niegan los milagros, como hace él, porque "la eliminación de la ignorancia comporta la desaparición de este asombro que constituye el único soporte … para salvaguardar su autoridad".

Aquí y en algunas de sus cartas privadas, Spinoza deja clara su opinión de que la religión organizada —especialmente, pero no exclusivamente, en la forma que adopta en la Iglesia Católica— es realmente un fraude organizado. Constituye un engaño en gran escala, una forma de explotar la ignorancia y el temor de las masas supersticiosas para aprovecharse de ellas. Spinoza no se limita ya a salir en defensa de los intereses especiales de los filósofos, ni restringe sus demandas a la garantía de ciertos derechos individuales por el estado existente. Si bien tiene mucho cuidado de posicionarse claramente contra la revolución violenta —que en su opinión causa más problemas de los que resuelve— está de hecho reclamando el derrocamiento de un sistema de opresión tiránico e injusto.

En las últimas secciones de su *Tractatus*, Spinoza esboza a grandes rasgos una teoría política radical e intrínsecamente moderna. Su objetivo fundamental es reemplazar la imperante concepción teócratica del estado por

una concepción basada en principios seculares. Según los teócratas, el estado es el representante temporal de un orden divino. El propósito del estado, con otras palabras, es servir a Dios; y el papel de los eclesiásticos es decirle al pueblo qué es lo que quiere Dios. Lo que Spinoza dice, en cambio, es que el propósito del estado es el de servir a la humanidad; y es el pueblo el que tiene que decirle al estado qué es lo que quiere.

Spinoza, como muchos teóricos modernos, fundamenta la legitimidad de la autoridad política en el interés personal de los individuos. Sostiene que no sólo todos —todas las cosas en realidad— nos guiamos por interés personal, sino que así es como debe ser. "Cuanto más se esfuerza cada hombre y más busca su propio beneficio, más virtuoso es", dice en la *Ética*. "Actuar en absoluta conformidad con la virtud no es nada más, en nosotros, que actuar, vivir, preservar el propio ser (esas tres cosas significan lo mismo) bajo la guía de la razón y sobre la base de buscar el propio beneficio".

Resulta, por supuesto, que el ser humano que se mueve por interés personal tiene mucho que ganar de la cooperación. Spinoza hace hincapié en el hecho de que, en ausencia de una sociedad ordenada, los seres humanos viven en unas circunstancias miserables. Al igual que Thomas Hobbes antes que él, imagina algo así como un "contrato social" en virtud del cual los individuos ceden sus derechos a un soberano colectivo para adquirir de este modo las ventajas de vivir bajo el imperio de la ley. La función del estado, según este punto de vista, es proveer la paz y la seguridad que posibilitan que unos individuos naturalmente libres cooperen entre sí y de este modo se realicen a sí mismos. Spinoza, con esa concesión tan característica de su obra, lo condensa todo en una fórmula lapidaria: "el propósito del estado es la libertad".

A diferencia de Hobbes, sin embargo, Spinoza no presenta este contrato social como una renuncia excepcional y absolutamente vinculante de todos los derechos individuales al estado. Spinoza sostiene, más bien, que este contrato debe ser constantemente renovado; y si el estado no cumple su parte del trato, la ciudadanía tiene derecho a revocar el acuerdo. Afirma, además, que hay unos derechos que nadie puede ceder, como el derecho a pensar y a tener sus propias opiniones, o lo que él llama "la libertad de conciencia". Finalmente, mientras Hobbes concluye que donde mejor se realizan los términos del contrato original es en una monarquía absoluta, Spinoza concluye (aunque con una serie de salvedades) que la justicia se realiza más completamente en una democracia, pues, para empezar, la democracia es la forma más adecuada de expresar la voluntad colectiva que legitima al estado.

La defensa que hace Spinoza de la democracia sobre la base de los derechos individuales era extraordinariamente audaz para su tiempo, y permi-

te calificarle como el primer filósofo político verdaderamente moderno. Fue indiscutiblemente el precursor de los teóricos que más tarde avalarían la Constitución de los Estados Unidos, la Revolución Francesa y el resto del orden democrático liberal y secular de la actualidad.

Spinoza no inventó la idea de un estado secular basado en el interés personal; pero sí lo percibió con claridad por vez primera. A finales del siglo XVII, la desconcertante diversidad de credos religiosos que surgió de la Reforma, la variedad de la experiencia humana expuesta en la vida pública que había traído consigo el desarrollo económico y la urbanización, y la calidad manifiestamente secular de los gobernantes supuestamente divinos que emergieron al frente de las administraciones nacionales —con otras palabras, la misma combinación de desarrollos que hizo posible la vida de Spinoza como un doble exilio— habían ya convertido *de facto* en obsoletos los viejos ideales teocráticos. El "problema de la autoridad" —es decir, la fuente de la legitimidad del poder político— había sido ya motivo de intensa preocupación entre pensadores como Hobbes y Maquiavelo. La jugada decisiva de la filosofía política de Spinoza fue ratificar este nuevo mundo secular del interés personal. Abrazó la modernidad como la fundación de una nueva clase de ideal —el ideal de la república libre. Los mismos rasgos de la modernidad que fueron entonces, y son aún ahora, considerados por muchos como sus males más característicos —la fragmentación social, el laicismo y el triunfo del interés personal— los consagró Spinoza como las virtudes fundadoras del nuevo orden mundial. Su filosofía política fue, en esencia, una respuesta activa a los retos de la modernidad.

Un aspecto de la república libre de Spinoza, sin embargo, no es muy compatible con muchas concepciones modernas del estado secular. Según Spinoza, hacer que las multitudes se comporten racionalmente no es una tarea fácil, dada la influencia que la religión ejerce sobre la mente popular. Una de las formas de mantener a raya a las masas es permitirles canalizar sus energías religiosas hacia el comercio —de modo que estén tan ocupadas haciendo dinero, en otras palabras, que se vuelvan inmunes a las artimañas teocráticas. La otra forma de garantizar la disciplina universal es desarrollar y proponer una religión popular que sea consecuente con las necesidades del estado. De hecho, dice Spinoza, una "buena" religión popular es muy beneficiosa para el buen funcionamiento de la sociedad. Pero esta religión popular, insiste, debe estar bajo el estricto control de las autoridades civiles (y no eclesiásticas). Sus doctrinas debe suministrarlas y sus cargos ocuparlos el estado, no los sacerdotes o los profetas.

A ojos de los filósofos, debe destacarse, esta religión de estado tendrá siempre el carácter de una mentira (o como mucho, de una semiverdad).

Efectivamente, dice Spinoza, es más sensato mantener al hombre de la calle alejado de la verdad. "Si supiera que [las doctrinas de la fe] son falsas, sería por fuerza un rebelde, porque, ¿cómo sería posible que uno que busca amar la justicia y obedecer a Dios venerase como divino lo que sabría que es ajeno a la naturaleza divina?

Spinoza distingue implícitamente entre los aspectos exotérico y esotérico de la filosofía. El mensaje exotérico de la filosofía está pensado para el consumo público. Su estilo se adapta al entendimiento popular, y sus contenidos son los que se consideran más apropiados para producir los resultados políticos deseables. El mensaje esotérico, por otro lado, está pensado exclusivamente para la hermandad de la razón. Es este mensaje el que revela la verdad.

El *Tractatus Theologico-politicus*, ocioso es decirlo, no logró precisamente mejorar la reputación de Spinoza. Al contrario, provocó una conflagración de denuncias que no tendrían parangón posiblemente hasta dos siglos más tarde, cuando Darwin publicó *Sobre el origen de las especies*. Al principio la cólera se concentró sobre el propio libro, pues el filósofo había tomado la precaución de publicarlo anónimamente —y de adornar la página de créditos con una falsa ciudad de publicación (Hamburgo). Pero no pasó mucho tiempo antes de que la identidad del autor fuese un secreto a voces, y los ataques pronto tomaron un cariz personal.

Los teólogos de Holanda fueron los primeros en reaccionar. Semanas después de la publicación del libro, los jueces de Leiden condenaron las "atrocidades, o más bien obscenidades" del libro, y solicitaron solemnemente que "el mismo fuese confiscado y retirado de la circulación". En julio de 1670, un sínodo declaró que el *Tractatus* era "el más vil y sacrílego de los libros que había visto jamás el mundo". Otro cónclave de pastores holandeses determinó "buscar conjuntamente los más apropiados medios para evitar que el tal Spinoza continúe difundiendo su impiedad y su ateísmo por estas provincias". Sus hermanos en los Países Bajos del sur, asimismo, apuntaron la necesidad de buscar "remedios capaces de detener y extirpar esta corrosiva gangrena". Docenas de sentencias similares retumbaron como truenos por las parroquias de las tierras bajas.

También en el resto de Europa, los defensores de la fe —de todas las formas de fe— estuvieron pronto compitiendo para ver quien superaba al otro con condenas de Spinoza y de su libro. Los impulsos sádicos encontraron salida en las diatribas de los ortodoxos. En París, por ejemplo, el obispo Pierre-Daniel Huet —tutor del Delfín y amigo de Leibniz— sugirió que Spinoza "merecía ser cubierto de cadenas y azotado con una vara". Los impro-

rios escatológicos circularon a toda velocidad —Philip Limborch (que más tarde sería compañero de mesa de Spinoza) arremetió contra éste por su "defecada erudición y masticada crítica". Otros críticos tendieron a centrarse en la parte frontal del tracto digestivo: Spinoza es "el más impío, el más infame y al mismo tiempo el más sutil Ateo que el Infierno ha vomitado sobre la tierra", dijo uno de ellos. El filósofo inglés Henry More, tal vez incapaz de encontrar unas metáforas más evocadoras, simplemente pisoteó el suelo exclamando "tú, el más insolente de los mortales … tú, el más impúdico impostor e hipócrita".

Al mismo tiempo, naturalmente, un número bochornosamente grande de gente se tomó la molestia de leer el satánico tratado de Spinoza. Aunque solamente podía comprarse bajo mano y con cierto riesgo tanto por parte del comprador como del vendedor, se hicieron varias reimpresiones del libro, que pronto se distribuyó ampliamente por Europa. El prelado inglés Edward Stillingfleet (que más tarde apuntaría sus teológicas pistolas hacia el nefando John Locke) lamentaba que la obra de Spinoza "estuviese tan en boga entre muchos". Bayle escribió, con un deliberado sarcasmo, "Todos los espíritus fuertes [*esprits forts*] acuden en masa hacia él desde todas partes". Aunque es muy difícil encontrar declaraciones explícitas de simpatía en los escritos de la época, la mera mención de la influencia de Spinoza podía servir para avivar el fuego de su clandestina fama. La costumbre de la época, de hecho, era acompañar los elogios de una tenue condena. Es típico, por ejemplo, el comentario de Saint-Évremond, un hombre que visitaba a Spinoza y que era considerado "blando" respecto al spinozismo: "En el humilde y meditabundo solitario de [Rijnsburg] … el libertinismo francés, que hasta ahora no ha sido más que un vago deseo de ser libre, una impaciencia ante las reglas, y una revuelta contra el dogma … cree haber encontrado el apologeta que necesitaba su descreimiento, el hombre adecuado para dar una base lógica y una expresión formal a sus más caros objetivos".

DURANTE EL PERÍODO SUBSIGUIENTE A su debut como revolucionario global, Spinoza tuvo que hacer frente a una amenaza de persecución muy real. Efectivamente, uno de sus críticos holandeses, un profesor de Utrecht, casi pidió su cabeza —"pues no en vano es [el estado] quien empuña la espada". La suerte que habían corrido los hermanos Koerbagh se cernía ahora como una aciaga señal sobre el futuro del propio Spinoza. Lucas cuenta que, desde este momento, el filósofo "no pudo vivir seguro porque había descubierto la llave del santuario". ("La llave del santuario" era el título de la traducción francesa del *Tractatus*).

En su correspondencia, Spinoza usaba una sortija de sello que tenía grabada la imagen de una rosa con espinas y un lema de una sola palabra: *Caute*, o "cautela". "La virtud de un hombre libre, explica en la *Ética*, "reside tanto en saber evitar los peligros como en superarlos". En algunas ocasiones, al menos, pareció vivir de acuerdo con esta máxima. Cuando supo de un intento de publicar una traducción holandesa del *Tractatus*, por ejemplo, lo frenó con la esperanza de evitar los cargos de difundir la impiedad entre las masas desconocedoras de la lengua latina. La misma cautela parece haberle guiado más tarde al denegar su permiso para la publicación de la *Ética*.

Interpretando su comportamiento desde un punto de vista más general, sin embargo, es evidente que el lema de Spinoza sugiriendo cautela tenía más el carácter de una prescripción que el de una descripción de su conducta en la práctica. Era como un esquiador que va cuesta abajo y se recuerda a sí mismo que romperse una pierna no es ninguna ventaja; nunca le pasó por la cabeza abandonar las pistas. La cruda verdad es que manifestó un coraje enorme al publicar una obra como el *Tractatus* en 1670. Para poder apreciar hoy el atrevimiento de las acciones de Spinoza, tendríamos tal vez que imaginarnos a un judío proponiendo un escepticismo como el suyo respecto a los correspondientes textos sagrados desde el interior de una de las teocracias existentes en el mundo actual —teniendo en cuenta, además, que en su caso no había un mundo exterior en el que buscar asilo.

Había también una cierta inocencia en el personaje político de Spinoza. Mirando las cosas retrospectivamente, la reacción al *Tractatus* era sumamente previsible. Y sin embargo, aunque parezca increíble, Spinoza imaginó que podía publicar un libro en el que ridiculiza a los profetas, niega la existencia de los milagros, y literalmente desacraliza la Palabra de Dios, y evitar al mismo tiempo "la acusación de ateísmo". Una parecida muestra de candidez es evidente en su presentación de la verdad "esotérica" sobre la religión popular en la forma "exotérica" de un libro que tuvo una amplia difusión. A pesar de sus sutiles análisis de las flaquezas del intelecto humano, y a su despectiva valoración de la incapacidad de las masas para el pensamiento racional, Spinoza parece haber albergado la convicción de que nadie podría echarle nada en cara si limitaba sus escritos a una serie de afirmaciones racionales y fácticas. En sus respuestas a las advertencias de sus amigos relativas a los riesgos en que incurría con su forma de actuar, Spinoza repetidamente manifestaba una especie de estupor, como el de un niño que exclama, "Pero si sólo digo la verdad". No podía evitar la convicción de que la verdad siempre acaba triunfando; y con esto demostró que no era ninguna excepción a la regla que dice que en el pecho de todo buen revolucionario late siempre el corazón de un idealista.

Spinoza tampoco era ninguna excepción a la regla que dice que en el palpitante tórax de todo buen revolucionario hay un cierto anhelo de gloria. En su primer tratado, como sabemos, el filósofo aseguraba que el honor es un valor solamente entre los hombres que viven bajo la guía de la razón. Pero en la revolución que buscaba provocar estaban involucrados los destinos de muchos más individuos aparte de sus pocos compañeros filósofos. Con su ideal de una república libre, hizo ondear su bandera en nombre de todo el pueblo. Se había situado a sí mismo en el centro de una espléndida narración histórica. Se había convertido, en su cabeza al menos, en el Masaniello de una lucha por la libertad cuya escala era toda la civilización.

Y aquí reside una versión aún más profunda de una paradoja similar respecto a Spinoza. Según el autor de la *Ética*, el interés personal es la virtud misma. El orden político que pretendía establecer es un orden en el que todos los objetivos sociales son seculares, y por ello ninguno puede trascender la autorrealización del individuo. En su *magnum opus* reconoció que "no es posible concebir ninguna virtud previa a esta, a saber, al conato de preservarse a sí mismo". Y sin embargo, no cabe duda de que cuando salió de su habitación de alquiler de Voorburg con su *Tractatus* bajo el brazo, Spinoza atravesó audazmente la línea que separa el interés personal del bien común. Al igual que su ídolo napolitano, estaba dispuesto a sacrificar su propia supervivencia por la libertad de su pueblo, a cambio de lo cual confiaba conquistar la clase de gloria que se ganan los héroes rebeldes, cuyas vidas tienden a terminar con una cabeza cortada clavada en la punta de una estaca desfilando ante la multitud.

Las cuestiones que plantean las acciones inexplicablemente caritativas de Spinoza representan un reto para los teóricos políticos modernos. Es más, representan un dilema particularmente agudo para Leibniz, que reclamó el monopolio del principio de la caridad para su propia teoría política. ¿Puede alguien que aboga por un orden político secular comprometerse con un objetivo político que trascienda su propia supervivencia? ¿Puede alguien que solamente cree en la virtud del interés personal actuar por motivos aparentemente altruistas? En suma, ¿puede un liberal ser un héroe?

7
Las muchas caras de Leibniz

En la dispersa y muy dividida república de las letras de la Europa de finales del siglo XVII, Leibniz era algo así como un servicio de inteligencia unipersonal. Regularmente recibía, de agentes de todo el continente, discretos paquetes de información que, como un diligente jefe de espías, reempaquetaba y redistribuía de nuevo por la red del modo que consideraba más apropiado. No tiene, pues, nada de sorprendente que él fuera uno de los primeros en captar las alarmantes señales procedentes de Holanda relativas a Spinoza.

La primera referencia de Leibniz a su colega filósofo es anterior a la publicación del *Tractatus Theologico-Politicus*. En su carta a Thomasius de abril de 1669, incluye el nombre de Spinoza en una lista de varios expositores de Descartes. Por entonces, la única obra publicada de Spinoza era su *Principios de la filosofía cartesiana*, cuyo objetivo explícito es presentar de una forma lógica las principales doctrinas del maestro. Sin embargo, el libro incluye algunas pistas muy claras de las opiniones personales de su autor, y la displicente aseveración de Leibniz según la cual Spinoza, lo mismo que los demás expositores, había hecho poco más que repetir los argumentos de Descartes, es un poco precipitada. (De hecho, sugiere que el joven alemán no había leído la obra que cita —lo que no tiene nada de sorprendente: difícilmente cabría esperar que Leibniz, a los veintidós años de edad, conociese a fondo las obras de todos los autores que menciona en su carta a Thomasius).

Un año más tarde, Leibniz copió el texto de su carta a Thomasius, casi palabra por palabra, en el prefacio de una de sus obras. Y entre las pequeñas correcciones que introduce hay una supresión muy significativa: el nombre de Spinoza ha desaparecido totalmente del documento.

La enmienda es bastante fácil de explicar. Entre una y otra versión del texto de Leibniz, Spinoza había publicado su *Tractatus Theologico-Politicus*. Y resulta que el primero de los muchos que atacaron el libro una vez impreso fue ni más ni menos que el profesor Thomasius. El "anónimo tratado sobre la libertad de filosofar", proclama el tutor de Leibniz en su reseña, es una obra "impía".

Leibniz no dudó en dar la cara. En setiembre de 1670 felicita a Thomasius: "Habéis dado a esa intolerablemente insolente obra sobre la libertad de los filósofos el trato que se merece".

Gracias a uno de sus agentes holandeses, pronto llegó a oídos de Leibniz —si es que no tenía ya esa información— la verdadera identidad del anónimo autor del *Tractatus*. En abril de 1671, el profesor Johann Georg Graevius, de la Universidad de Utrecht, le informa de que "el año pasado se publicó un pestilente libro titulado *Discursus TheologicoPoliticus* [*sic*] … que abre completamente las puertas al ateísmo. Dicen que su autor es un judío llamado Spinoza que fue expulsado de la sinagoga a causa de sus escandalosas opiniones".

La respuesta de Leibniz no se hace esperar: "Ya he leído el libro de Spinoza. Me parece lamentable que un hombre de tan evidente erudición haya caído tan bajo … Este tipo de escritos tienden a subvertir la religión cristiana, cuyo edificio ha sido consolidado con la preciosa sangre, sudor y prodigiosos sacrificios de los mártires".

Evidentemente, Leibniz tenía ganas de unirse al coro de los opinantes informados sobre Spinoza. Pero en su respuesta a Graevius hay dos notas que suenan ligeramente discordantes respecto a la sinfonía de las denuncias. A diferencia de la mayoría de sus escandalizados colegas, Leibniz da a entender, con frases como "un hombre de tan evidente erudición", que tiene una muy buena opinión de las dotes intelectuales del autor del *Tractatus*. Y en segundo lugar, como es típico en él, Leibniz se centra en los efectos del argumento de Spinoza (su carácter subversivo para la religión cristiana) y no en la verdad o falsedad de los mismos.

Leibniz continuó sus ataques a Spinoza en su correspondencia con el gran teólogo Antoine Arnauld. En una carta de octubre de 1671, se queja de "la espantosa obra sobre la libertad de filosofar" y del "horrible libro recientemente publicado acerca de la libertad de filosofar" —en ambos casos, referencias inequívocas al *Tractatus* de Spinoza. Como hizo en tantas otras

ocasiones, aquí Leibniz simplemente trata de reflejar las opiniones de su destinatario: Arnauld, como Leibniz podía fácilmente suponer, pensaba que el *Tractatus* era "uno de los libros más perversos del mundo". Curiosamente, en su carta Leibniz evita cuidadosamente mencionar el nombre de Spinoza. Evidentemente, no quería que el poderoso parisino supiera que él ya conocía la identidad del anónimo autor del repugnante tratado —aunque en realidad el profesor Graevius ya le había pasado esta información seis meses antes.

Hay pocas cosas en las primeras respuestas oficiales de Leibniz a Spinoza y a su *Tractatus* que sean insólitas o inesperadas. Al fin y al cabo, los dos filósofos eran enemigos naturales de hecho. Uno pertenecía a los círculos más cercanos al poder y el otro era un exiliado por partida doble, uno era un luterano ortodoxo de la conservadora Alemania, y el otro un judío apóstata de la licenciosa Holanda. Y por encima de todo, uno había jurado defender el mismo orden teocrático que el otro pretendía demoler. Lo extraño, pues, hubiera sido que Leibniz no calificara la obra de Spinoza de "horrible" y "espantosa", como hizo en su carta a Arnauld.

Y sin embargo, el siguiente paso de Leibniz *fue* muy sorprendente. Seis meses después de denunciar a Spinoza a Graevius, y en el mismo mes en que escribía a Arnauld pretendiendo no conocer el nombre del autor del *Tractatus*, Leibniz dio el primer paso dentro del laberinto que pronto definiría su vida y su obra. El 5 de octubre de 1671 dirigió una carta al "Sr. Spinoza, célebre doctor y profundo filósofo, en Amsterdam". (Aparentemente, no sabía que el honorable sabio vivía entonces en La Haya).

"Muy ilustre y honorable Señor", escribe. "He oído que, entre aquellos de vuestros logros que la fama tanto ha difundido, se encuentra vuestra gran habilidad en el campo de la óptica". A continuación plantea unas cuantas cuestiones crípticas de teoría óptica, e incluye, para que Spinoza lo comente, un tratado escrito recientemente por él mismo sobre esta materia. Le pide a Spinoza que mande su respuesta mediante un tal "Sr. Diemerbroek, abogado" en Amsterdam.

La respuesta de Spinoza es rápida, cortés y no especialmente alentadora respecto a los problemas de Leibniz con la teoría óptica. De hecho, Spinoza parece haber entendido perfectamente que los problemas con la óptica han sido meramente una excusa para establecer contacto. En la posdata de su carta, va al grano:

> El Sr. Dimerbruk [*sic*] no vive aquí, así que me veo obligado a enviar esta carta por correo ordinario. No me cabe duda de que debéis conocer a alguien que viva en La Haya y que pueda hacerse

> cargo de vuestra correspondencia. Deberíais darme el nombre de esta persona para que nuestras cartas puedan ser despachadas de un modo más conveniente y seguro. Si todavía no habéis tenido ocasión de leer mi *Tractatus Theologico-Politicus*, puedo enviaros un ejemplar si no os importa.

Spinoza muestra aquí su predisposición a mantener su correspondencia futura de una forma clandestina, de acuerdo con los deseos de Leibniz, para que ambos puedan evitar el riesgo de exponer públicamente su relación. También es bastante evidente que Spinoza supone claramente que su corresponsal es muy consciente del hecho de que él es el autor del *Tractatus*, y de que la razón de su intercambio epistolar es discutir el contenido del libro, y no de óptica.

Leibniz escribió pronto una o más cartas a Spinoza. En una correspondencia posterior, su mutuo amigo Georg Hermann Schuller le recuerda a Spinoza que Leibniz "leyó con mucha atención vuestro *Tractatus Theologico-Politicus* y os escribió una carta sobre el tema, como recordaréis". (La carta que conservamos, por supuesto, no dice nada sobre el *Tractatus*). En su respuesta, Spinoza dice: "Creo conocer a Leibniz por la correspondencia que mantenemos … Por lo que puedo afirmar en virtud de sus *cartas*, yo diría que es un hombre de espíritu liberal y muy versado en todas las ciencias [el subrayado es mío, no de Spinoza]". En la correspondencia destruida, por tanto, Leibniz elogiaba evidentemente el libro al que en otro lugar calificaba de "intolerablemente insolente" y lograba convencer a Spinoza de tener un "espíritu liberal". Y todo esto lo hizo mediante una correspondencia clandestina, para que nadie más supiera de su diálogo epistolar con Spinoza.

Curiosamente, el único de sus colegas de aquella época que pareció haber detectado de algún modo las simpatías ocultas de Leibniz fue su compañero de aventuras políticas, el barón von Boineburg. En la contraportada de un ejemplar recientemente descubierto del *Tractatus,* hay una lista de nombres, de puño y letra de Boineburg, dividida en dos grupos, los que están "a favor" y los que están "en contra" de Hobbes. Estar a favor de Hobbes, por aquel entonces, no era fácil: Hobbes era un librepensador, un materialista y posiblemente un hereje. Lo mismo que Spinoza, en otras palabras. Según el juicio de Boineburg, Leibniz estaba del lado de los favorables a Hobbes.

Con el profesor Thomasius, Leibniz se mostró mucho más circunspecto. Inexplicablemente, dejó pasar diez meses desde que supo la identidad del autor del *Tractatus* hasta que le dio la noticia a su antiguo tutor. El 31 de

enero de 1672 escribió finalmente a Thomasius: "El autor del libro … que vos desenmascarasteis en vuestra breve pero elegante refutación, es Benedict Spinoza, un judío expulsado de la sinagoga por sus escandalosas opiniones, como dice uno de mis corresponsales en Holanda. Por lo demás [es] un hombre de una gran erudición y, por encima de todo, un eminente óptico y un excelente pulidor de lentes". Aquí Leibniz sugiere que conoce la identidad del autor del *Tractatus* únicamente a través de sus contactos en Holanda. Se olvida de mencionar a su antiguo mentor que recientemente le ha sido confirmada por el propio autor, que unos meses antes se ha ofrecido a enviarle un ejemplar de su libro.

Leibniz dio otra versión, aún más parsimoniosa, de la verdad sobre Spinoza a Albert van Holten, uno de sus colegas defensores de la fe. A finales de 1671, van Holten escribe: "El judío Spinoza, cuyo nombre no resulta nada prometedor …, será arrastrado por los suelos por los intelectuales, tal como se merece". En su respuesta, fechada el 27 de febrero de 1672, Leibniz dice: "A mí no me parece seguro que Spinoza sea el autor [del *Tractatus*]". Pero, naturalmente, Leibniz —escribiendo un mes después de su última carta a Thomasius y cuatro meses después de recibir la respuesta de Spinoza— sabía, sin la más mínima duda, que Spinoza era el autor del *Tractatus*. ¿Por qué desplegó de repente otro subterfugio, esta vez para proteger, aparentemente, al ateo del hombre que quería verlo "arrastrado por los suelos"?

Una carta a otro de sus amigos no deja traslucir en absoluto que Leibniz desease proteger secretamente al célebre y profundo filósofo de La Haya de ser atacado. El 8 de marzo de 1672, pocos días después de desviar la atención del hombre que quería arrastrar por los suelos el nombre de Spinoza, Leibniz escribe al profesor Spitzel, un fervoroso calvinista, alentándole a criticar el *Tractatus*:

> Sin duda habréis visto el libro publicado en Bélgica que lleva por título *Libertas philosophandi*. Dicen que su autor es un judío. El libro formula una crítica, seguramente erudita, pero llena de veneno contra … la autoridad de las sagradas Escrituras. La piedad exige que sea refutado por alguien como vos, con sólidos conocimientos de los asuntos orientales [es decir, hebreos]".

Una vez más, la incorrecta cita del título del libro de Spinoza, así como la implicación de que Leibniz sabe que Spinoza es un judío solamente porque así "lo dicen", pretenden sugerir que la relación del autor de la carta con el judío en cuestión es mucho más distante de lo que es en realidad.

Además, Leibniz parece creer ahora que la refutación que Thomasius ha hecho de Spinoza no es lo suficientemente "elegante" y que es demasiado "breve", contrariamente a lo que le había dicho él mismo a su tutor, por lo que ahora quiere que alguien más empuñe el hacha de la crítica con mayor vigor. Pero resultó que Spitzel no estaba interesado en la misión que le asignaba; en su respuesta, remite a Leibniz a la reseña de Thomasius.

¿POR QUÉ ESCRIBIÓ LEIBNIZ a Spinoza? ¿Por qué tenía que arriesgar su trabajo —y tal vez muchas más cosas— de este modo?

En parte, Leibniz se aproximó a Spinoza con la misma intención con que se puso por primera vez en contacto con Hobbes, Arnauld, Oldenburg y las demás luminarias de la república de las letras. La misión que se había asignado a sí mismo era convertirse en el gran conciliador de todo el universo del pensamiento conocido, el principal *érudit* de Europa. Spinoza, fuera lo que fuera lo que dijeran sus críticos, se había revelado súbitamente como una parte importante de este universo, y Leibniz no podía permitirse el lujo de renunciar a establecer contacto con esta última supernova del firmamento intelectual. Ni tampoco podía evitar ver a Spinoza como un rival en su búsqueda de reconocimiento. El acercamiento de Leibniz al filósofo de La Haya fue, en suma, fruto de su ambición y de su oportunismo.

Pero había también algo más que eso. Tenemos motivos para pensar que la dura crítica de Spinoza a la religión revelada encontró un oyente receptivo en Leibniz. Es un hecho digno de mención que, a pesar de vivir en un siglo famoso por su fervor bíblico, Leibniz raramente se molestó en citar las escrituras en sus obras filosóficas. Su gran objetivo, al fin y al cabo, era construir una *respublica Christiana* sobre la base de la pura razón, no a partir de la exégesis bíblica. Según Eckhart, además, el filósofo a menudo afirmaba no ver nada en el Nuevo Testamento "que no fuera simplemente parte de la moral", y con frecuencia se definía a sí mismo como "un sacerdote de la naturaleza" —sentimientos que están claramente en consonancia con los del autor del *Tractatus*.

Tal vez el vínculo más intrigante entre los dos filósofos pueda encontrarse en aquellas secciones del *Tractatus* en las que Spinoza bosqueja el contenido de una deseable "religión popular". La esencia del credo que Spinoza propone ofrecer a las masas es la creencia en que "hay un Ser Supremo que ama la justicia y la caridad y a quien todos deben obedecer para salvarse, y a quien deben venerar practicando la caridad y la justicia para con el prójimo". Resulta, pues, que la religión exotérica de Spinoza tiene un notable parecido con las doctrinas teológicas relativas a Dios, la justicia y la caridad que tan vigorosamente defiende Leibniz en su propia obra como "ventajo-

sas" y "útiles" para la humanidad. De hecho, aunque el propio Spinoza no llega a proporcionar los detalles, no sería nada ilógico sugerir que el precepto central de la "religión" exotérica más apropiado para garantizar una buena conducta en el moderno ideal spinozista de una república libre, podría muy bien ser el principio de la caridad combinado con la doctrina del individualismo metafísico —es decir, la creencia en la santidad del individuo— que se encuentra en el centro mismo del pensamiento de Leibniz.

Detrás de los inesperados paralelismos exotéricos, además, es posible vislumbrar algunos otros vínculos, estos de tipo esotérico, entre los dos filósofos que se intercambiaron cartas por vez primera el otoño de 1671. La forma de pensar de Leibniz —en particular, su inalterable compromiso con la guía de la razón— le llevó a abrazar algunas de las nociones radicales que se expresan por vez primera de una forma indirecta en el *Tractatus*. En mayo de 1671 —el mismo mes en que informó al profesor Graevius de que había leído el deplorable libro de Spinoza— Leibniz escribió una atenta carta a un amigo llamado Magnus Wedderkopf sobre la naturaleza de Dios. Si aceptamos que Dios es omnisciente y omnipotente, escribe, estamos obligados a concluir que Dios "lo decide todo", esto es, que es "el autor absoluto de todo". En el libro que Leibniz acababa de leer, Spinoza escribe que "todo lo que ocurre en el mundo … ocurre en virtud del eterno decreto de Dios" y que, como consecuencia, "la Naturaleza sigue un orden fijo e inmutable" y que "en la Naturaleza no ocurre nada que no se siga de sus leyes".

Leibniz se da cuenta de que, razonando de esta manera, se ve confrontado con una "ardua conclusión": tiene que reconocer que los pecados de un pecador —y cita, como ejemplo, a Poncio Pilatos— son en última instancia atribuibles a Dios: "Pues o bien es necesario referirlo todo a alguna razón, y no podemos detenernos hasta llegar a una primera causa, o bien debemos admitir que algo exista sin una razón para existir; y esta admisión destruye la demostración de la existencia de Dios y de muchos teoremas filosóficos". Esta es una de las exposiciones más claras de una de las ideas básicas de Leibniz: el mundo tiene que ser *razonable*, es decir, todo tiene que tener una razón, y también Dios tiene que participar en esta cadena de razones. El principio de razón suficiente lo liga todo en una cadena de necesidad; su puño de hierro tiene que empezar con Dios e incluye también todas aquellas cosas a las que denominamos el mal.

Pero este compromiso con la razón, entendido de cierto modo, constituye también el fundamento mismo de la filosofía de Spinoza. El reto de mostrar que la concepción que él tiene de Dios *no* lleva directamente al spinozismo llegará a dominar toda la filosofía de madurez de Leibniz. Ya en su carta a Wedderkopf deja entrever que es muy consciente del peligro al que

se expone. En el párrafo final, dirige esta advertencia a su amigo: "Te lo digo de verdad; no me gustaría que la cosa se difundiera demasiado. Pues ni siquiera las más precisas de las observaciones son comprendidas por todo el mundo". Muchos años después, tal vez temiendo que sus tempranas observaciones fuesen demasiado bien entendidas, Leibniz se tomó la molestia de desenterrar la carta y de garabatear en sus márgenes: "Más tarde corregí esto".

Leibniz se pasó la vida tratando de corregir este error, pero nunca pudo eliminar completamente la sospecha de que estaba simplemente mostrando el lado agradable de unas ideas espantosas tomadas de otro. Por cierto, sería ingenuo imaginar que Leibniz y Spinoza podrían encajar perfectamente en los roles putativos de, respectivamente, el filósofo exotérico y el filósofo esotérico de la modernidad. Pero, incluso en los días de su primer intercambio, se perfiló por lo menos la posibilidad de que, lejos de ser meros contrarios, Leibniz y Spinoza fuesen en realidad dos caras muy diferentes de una misma moneda filosófica, siempre mirando en direcciones opuestas mientras la moneda está rodando en el aire, pero también yendo siempre a aterrizar en el mismo lugar.

* * *

El comportamiento de Leibniz en el momento de su primer contacto con Spinoza, plantea inevitablemente la cuestión relativa al alcance de su duplicidad. Que Leibniz tenía mucha práctica en el engaño y la manipulación es algo que parece innegable. Cuando elogiaba el *Tractatus* de Spinoza, y al mismo tiempo lo maldecía sin paliativos en sus cartas a Arnauld, tenía que estar mintiendo a alguien. ¿Era algo patológico?

Leibniz no tiene apenas parangón posible entre los grandes filósofos de la historia occidental en el grado de recelo que ha suscitado. Algunos historiadores han concluido que era efectivamente un sinvergüenza —un oportunista egoísta e interesado que pretendía hacerse pasar por uno de los grandes benefactores de la humanidad. Bertrand Russell, por ejemplo, le acusa de envilecer su genio con su búsqueda de una "popularidad barata". La reciente biografía de Eike Hirsch se abre con una confesión deprimente: "Cuanto más he ido conociendo a Leibniz, más demasiado humano me ha parecido, y más he ido discrepando con él. Pues en muchas ocasiones me dio la impresión de ser jactancioso, incluso claramente mezquino, y me pareció que, en dichas ocasiones, solamente le guiaba la ambición o que era un hombre adicto al dinero y a los títulos". Las sospechas han afligido no

solamente a los historiadores, sino también a algunos coetáneos del filósofo. Leibniz era muy hábil haciendo enemigos. Muchos de sus contemporáneos (aunque no todos, desde luego) pensaban que había algo de artero en él.

Más recientemente, en cambio, una auténtica falange de estudiosos ha salido en defensa del filósofo, rechazando explícitamente el retrato trazado por Russell y otros. El mismo biógrafo que se queja de la gran ambición de Leibniz, por ejemplo, afirma ver en esta "debilidad" suya una forma de percibir su "grandeza" como "visionario de la verdad". Lo que Russell describe como "afán de complacer a los demás", la especialista en Leibniz Christia Mercer lo califica como "la retórica de la atracción" —es decir, como el noble esfuerzo de adaptar tu mensaje a las necesidades y habilidades de tus interlocutores para "atraerlos" hacia la posición correcta. "Siempre es arriesgado especular con los motivos", concluye el estudioso Nicholas Rescher, "pero a mí no me cabe ninguna duda de que las aspiraciones que impulsaron a Leibniz no fueron, por regla general, las del egoísmo, sino las del espíritu público".

Hacer conjeturas sobre los motivos, no obstante, no es solamente arriesgado, como dice Rescher; en este caso, puede hacernos pasar por alto lo más interesante del asunto. Con Leibniz, siempre había algún motivo oculto. Él casi nunca explicitaba todas las razones de sus acciones. El propósito de promover el bien general; el deseo de ser visto como un promotor del bien general; la búsqueda de la verdad; el ansia de reconocimiento; el amor por el dinero y los títulos; la rivalidad competitiva; y la mera curiosidad, libre de cualquier clase de atadura —todos estos impulsos y otros impulsos parecidos estaban presentes en un segundo plano fuese lo que fuese que dijese Leibniz que estaba haciendo en cualquier momento. Detrás de algunos de estos motivos aparentemente egoístas, es posible descubrir otros más solidarios y altruistas; y lo contrario, lamentablemente, también es cierto. Y sin embargo, a medida que uno va despegando capas de intencionalidad para llegar a la siguiente, va creciendo la sospecha de que el proceso nunca va a terminar —de que no hay de hecho un paquete de intenciones coherentemente sistemático que explique la totalidad compleja del comportamiento de Leibniz. Una posibilidad realmente desconcertante es que, a fin de cuentas, lo que haya no sea un espíritu "mezquino", sino una ausencia absoluta de espíritu.

El hecho más preocupante respecto a Leibniz no es que a veces no dijera la verdad, sino que, en cierto modo, era constitucionalmente —o tal vez metafísicamente— incapaz de decir la verdad. En su manejo de la situación durante su primer contacto con Spinoza, por citar sólo el ejemplo más apre-

miante, lo que vemos no es simplemente duplicidad, sino un fenómeno mucho más complejo que merece el nombre de "multiplicidad" —un fenómeno que consiste en mostrar una variedad de caras relacionadas pero mutuamente incompatibles, ninguna de las cuales parece gozar del privilegio de ser totalmente "verdadera" o enteramente "falsa". A partir de la correspondencia multidireccional de Leibniz sobre el tema de Spinoza, no es posible concluir ni que fuese un anti-spinozista tratando de hacer caer al sabio de La Haya en una trampa, ni que fuese un cripto-spinozista tratando de ocultar su verdadera identidad a sus colegas ortodoxos. Más bien era —siempre hasta cierto punto, en función del interlocutor, del contexto y del propósito particular en juego— una sutil e indeterminada mezcla de los dos. Como ha dicho Lewis White Beck, Leibniz era "cualquier cosa para cualquier hombre"; pero el precio que tuvo que pagar por esta omnidestreza fue el de no ser nada para nadie.

La aparente falta de un núcleo central en Leibniz constituye un problema filosófico fundamental, un dilema que llega hasta el fundamento mismo de su sistema de filosofía. En la metafísica que más tarde presentó al mundo, Leibniz afirmaba que una cosa de la que podemos estar absolutamente ciertos es de la unidad, permanencia, inmaterialidad y absoluta inmunidad a cualquier influencia exterior de la mente individual. Al identificar a la mente con una "mónada" —la palabra griega que significa "unidad"— se posicionó claramente en directa oposición a Spinoza, cuya filosofía de la mente supuestamente materialista rechazaba categóricamente. Y sin embargo, el filósofo que hizo de la unidad del individuo el principio fundamental del universo era él mismo un ser incomparablemente fragmentado, múltiple, expuesto a la influencia de los demás, e imposible de encasillar. ¿Cómo podía una mónada ser tan multiversa, por no decir tan perversa?

AL MISMO TIEMPO QUE hacía juegos malabares con las muchas perspectivas que adoptaba en el caso Spinoza, el multifacético Leibniz también estaba impulsando vigorosamente el Plan Egipto hacia su lógico desenlace. El 20 de enero de 1672, el barón von Boineburg mandó una carta a Pomponne, el ministro de exteriores francés sobrino de Arnauld, expresando su deseo de entrevistarse con el rey Luis XIV en persona para discutir con él una propuesta secreta de la mayor trascendencia. El verdadero autor de la carta, por supuesto, era Leibniz. Procurando sobre todo no revelar su misterioso plan, el escritor engatusa al monarca francés con una lista de veintiséis increíbles ventajas que podrá obtener gracias al susodicho plan. (Por ejemplo: el plan convertirá a Luis en "el señor de los mares"; y complacerá a todas

las iglesias y a todas las naciones de Europa, con la notable excepción de la abominable Holanda).

El 12 de febrero, el desconcertado Pomponne mandó una misiva de respuesta con una expresión igualmente vaga de posible interés en fuera lo que fuese lo que preocupaba a los alemanes.

Ya no fueron necesarios más preámbulos. El 4 de marzo, Boineburg comunicó al Elector de Mainz que pensaba enviar a Leibniz a París. El propio Boineburg se quedaría para atender otros asuntos. El joven consejero privado de justicia inició inmediatamente los preparativos para su misión secreta a la capital francesa.

La mañana del 19 de marzo, solamente diez días después de haber expedido la última de las cartas correspondientes a la primera oleada de las que escribió sobre el caso Spinoza, Leibniz se apresuró a subir al carruaje que le estaba esperando. Los preparativos para el viaje se habían hecho con tanto secretismo que su familia y amigos no sabían nada de sus planes. Solamente los cortesanos de más alto rango estaban informados del propósito oficial de su misión. Y también ellos se hubieran sorprendido si hubieran tenido ocasión de conocer su agenda extraoficial: tomar por asalto el baluarte de la república de las letras.

Justo antes de partir, Leibniz tuvo la oportunidad de leer la última carta de su hermana, Anna Catharina, que había muerto unas semanas antes. En esta nota advertía a su hermano de los desagradables rumores que sobre él circulaban por Leipzig. La gente decía que estaba planeando alguna clase de felonía contra los luteranos. O que era un espía que actuaba a sueldo de un monarca extranjero. Sombríos agentes de Mainz le seguían la pista, según los propagadores de rumores. Desde el otro lado de la tumba, Anna Catharina manifestaba su inquietud de que los enemigos de su hermano estuvieran tratando de quitarle de en medio envenenándole.

Nada de ello tenía una base real, por supuesto —al menos, que sepamos. Pero tal vez no resulta tan sorprendente como podría parecer que, mientras el carruaje en el que viajaba iba dando bandazos en su camino hacia París, el joven de Leipzig se llevara consigo la nube de sospechas que parecía seguirle dondequiera que fuese.

8
Amigos de amigos

El aire era más limpio en La Haya que en Amsterdam, o eso sostenía Spinoza. Dominada por el Palacio Real, que todavía ocupa su centro, la capital nominal de las Provincias Unidas de los Países Bajos era una ciudad pequeña, rica y sofisticada de 30.000 habitantes que, tanto entonces como ahora, era mejor conocida por sus conexiones políticas, militares y burocráticas que por su visión para los negocios. El viajero inglés Edward Browne la clasificó como "uno de los dos pueblos, o lugares no amurallados, más grandes de Europa". Samuel Pepys, que compró varios cuadros a precios de saldo holandés durante su visita a la ciudad en 1660, escribió que "este es un lugar pulcro en todos los sentidos de la palabra". Las mujeres visten especialmente bien, comentaba complacido, y casi todo el mundo habla francés.

Spinoza vivió en La Haya los últimos seis años de su vida, trabajando en su *Ética,* ocupándose de la dolencia pulmonar que con toda probabilidad se había agravado por culpa del polvo de cristal que salía del torno con el que pulía las lentes, y esquivando las amenazas que inevitablemente se interponen en el camino de un rebelde que vive a la vista de todos. La recientemente adquirida mala fama de Spinoza trajo consigo algunos reajustes nada halagüeños en el círculo de sus amistades. Algunos de sus viejos amigos desertaron o murieron en combate —víctimas de un modo u otro de la revolución que tenía lugar en torno al autor del *Tractatus*. Aparecieron nuevos

amigos, algunos de los cuales pronto demostraron no ser totalmente merecedores de su confianza. Entre sus nuevos compañeros estaban los dos individuos que a la larga urdirían su encuentro con Leibniz en 1676.

Si SPINOZA ALBERGABA alguna esperanza de una mayor tolerancia en las Provincias Unidas como resultado de la publicación de su tratado sobre la libertad de filosofar, estas esperanzas pronto fueron aplastadas por los ejércitos de Luis XIV. La invasión francesa de Holanda en 1672 fue un incidente muy sangriento que esparció la muerte y la inanición por los Países Bajos (por no mencionar las grandes cantidades de lodo y agua salada que también esparció debido al uso de los diques como sistema de defensa).

A pesar de la invasión francesa, los holandeses consiguieron conservar su país, pero no tuvieron tanta suerte con respecto a su república. Las multitudes echaron la culpa del abyecto acto de guerra de Luis XIV a los dirigentes de la república, Johann de Witt y su hermano Cornelis, a quienes acusaron (de una manera totalmente injusta) de conspirar con los franceses en el saqueo de su país. Una tarde de agosto de 1672, una enfurecida multitud acorraló a los dos hermanos en la fortaleza del centro de La Haya. La chusma echó la puerta abajo, obligó a los de Witt a salir a la calle, les arrancó la ropa, les aporreó, les apuñaló y les mordió, tras lo cual colgó sus (es de suponer que a estas alturas ya inanimados) cuerpos cabeza abajo y los despedazó a trocitos no mucho más grandes que "una moneda de dos peniques", según el relato de un marinero inglés que estaba de paso por la ciudad. Algunos de los pedazos de carne fueron asados y servidos como festín para goce de los insurrectos; otros pedazos fueron vendidos como recuerdo. Guillermo de Orange —el jefe de la casa real que había estado a la expectativa durante los años de la república— asumió el poder como un auténtico monarca, y la edad de oro holandesa empezó a deslizarse inevitablemente hacia los libros de historia.

Estos hechos casi le costaron la vida a Spinoza, también, si hemos de creer a Leibniz. En uno de los pocos y por ello muy valiosos comentarios que hizo más tarde respecto a su encuentro en La Haya, Leibniz da su versión de la historia: "Me contó que el día de la masacre de los de Witt había pensado salir de noche y dejar un papel escrito cerca del lugar donde habían sido asesinados, con las palabras *ultimi barbarorum* [los últimos bárbaros]. Pero su casero le impidió salir cerrando la casa con llave, pues de lo contrario le habrían desollado vivo". La conclusión de que Spinoza creía que él (o por lo menos sus pancartas en latín) tenía un papel concreto que jugar en los asuntos políticos del momento, parece confirmada por su decisión de aceptar la invitación de Le Grand Condé, el Príncipe Luis II de

Borbón, el hombre que encabezaba la fuerza expedicionaria francesa, para que le visitara en el cuartel general que había montado temporalmente en Utrecht en 1673.

A pesar del hecho de que dedicaba la mayor parte de su tiempo aplastando aldeas campesinas desarmadas, el gran Condé era aparentemente de tendencias liberales en cuestiones filosóficas. Por desgracia, para cuando Spinoza llegó a Utrecht, el general había tenido que ausentarse por cuestiones de trabajo, por lo que el filósofo estuvo esperando durante tres semanas en compañía de algunos de sus consejeros y de otros intelectuales del lugar. Entre estos se encontraba el profesor Johann Georg Graevius —el mismo que, dos años antes, había denunciado el *Tractatus* a Leibniz como "un libro de lo más pestilente". Aparentemente, Graevius hizo buenas migas con el judío ateo, y efectivamente, entre la correspondencia que conservamos de Spinoza se cuenta una carta en la que el filósofo le recuerda a su nuevo amigo que piense en devolverle un manuscrito cartesiano que le había prestado. Y sin embargo, tan sólo unos cuantos años después, Graevius denunciaría de nuevo a Spinoza refiriéndose a él en una carta a Leibniz con unos términos aún más duros.

Durante su estancia en Utrecht, el hereje también fue visto charlando amigablemente con el ayuda de campo del Condé, el coronel Stouppe. Y sin embargo, este mismo Stouppe acababa de publicar *La religión de los holandeses*, un libro en el que lamenta la disminución de la práctica religiosa en los Países Bajos, y en donde cita, como uno de los ejemplos más escandalosos, el hecho de que los holandeses hayan tolerado la existencia de un tal Spinoza —"un mal judío y con toda probabilidad no mucho mejor cristiano", cuya obra es un atentado "al fundamento mismo de todas las religiones".

Lucas tenía seguramente en mente a personas como Graevius y Stouppe cuando escribía: "Dado que no hay nada tan falso como el corazón del hombre, resultó posteriormente que muchas de estas amistades eran fingidas, quienes más en deuda estaban con él fueron quienes le trataron … de la forma más ingrata que uno puede imaginarse". Es evidente que Spinoza tenía un talento especial para atraer a los falsos amigos junto con los de verdad, un hecho que constituye una prueba fehaciente de un cierto candor o ingenuidad por su parte.

Al regreso de Spinoza a La Haya, una enojada multitud se congregó en el Paviljoensgracht, frente a la casa en que vivía el filósofo. Los miembros de aquella patrulla ciudadana —presumiblemente la misma que era responsable de la espeluznante barbacoa que se había organizado con los cadáveres de los de Witt— clamaban contra Spinoza, acusándole de traición por haber intentado reunirse con el general francés.

"No temáis por mí", le dijo al parecer el filósofo, sin perder la calma, a su preocupado casero. "Hay muchas personas, y entre ellas algunos altos dignatarios estatales que saben muy bien por qué he ido a Utrecht". Por desgracia, las personas en cuestión no han dejado nada escrito sobre este asunto, por lo que en realidad no tenemos la menor idea de por qué el filósofo había ido a Utrecht. En cualquier caso, Spinoza se libró de ser objeto de una nueva parrillada popular, y la cosa acabó bastante bien.

De la misma forma que hacía falsos amigos, también perdió uno de los de verdad. En 1674 llegó desde París la noticia de la trágica muerte de su mentor, Frans van den Enden. Tres años antes, el antiguo maestro del filósofo se había trasladado a la capital francesa, afirmando, lo cual parecía muy poco verosímil, que le habían ofrecido el cargo de consejero médico de Luis XIV. En realidad, una vez en París, van den Enden se había unido a una conspiración para instigar una rebelión en las regiones del norte de Francia, con la esperanza de establecer una república democrática allí, con libertad, justicia y educación libre para todos. El conocido defensor del amor libre había decidido poner en práctica sus (y de algún modo, también de Spinoza) teorías políticas radicales. El Chevalier de Rohan —un aristócrata y veterano de guerra con un historial poco claro de haber apoyado a (y alternativamente conspirado contra) Luis XIV— asumió la dirección de la rebelión, y van den Enden se convirtió en el principal ideólogo de la misma.

La noche del 17 de setiembre de 1674, Frans regresaba a París después de un viaje secreto a Bruselas, donde había intentado obtener el respaldo de los españoles al levantamiento. Estaba a punto de sentarse a cenar cuando le informaron de que el complot había sido descubierto. El Chevalier de Rohan había sido arrestado en Versailles seis días antes, en medio de un oficio religioso. Parece ser que uno de los estudiantes de latín de van den Enden, sospechando de las extrañas idas y venidas que tenían lugar en casa de este, había alertado al gobierno de la existencia de una posible conspiración. Dejando la cena aún caliente sin probar, Frans huyó precipitadamente en plena noche, poco antes de que se presentara la policía del rey a buscarle. A la mañana siguiente, sin embargo, la policía le atrapó en las afueras de París y le llevó a la Bastilla.

Se permitió que los conspiradores fueran procesados, pero el veredicto estaba cantado de antemano. El propio Luis XIV en persona supervisó la investigación, en la que fueron pocas las técnicas de interrogatorio que dejaron de probarse. A las cuatro en punto de la tarde de un día de noviembre de 1674, en el patio interior de la Bastilla, la multitud observó, silenciosamente complacida, cómo un grupo de hombres y mujeres de la aristocracia eran decapitados uno después del otro. El último de la fila era Frans van

den Enden. En su calidad de extranjero y de plebeyo, no tenía derecho a ser decapitado. Así que le colgaron.

Entre quienes habían seguido de cerca el caso van den Enden se contaba Leibniz. Resulta que, incluso mientras estaba conspirando contra el estado, el radical maestro de escuela había empezado a organizar una especie de reuniones de intelectuales de salón. Uno de ellos, sorprendentemente, era el teólogo Antoine Arnauld; otro, tal vez no tan sorprendentemente, era el omnipresente Leibniz, que manifestaba cierto resentimiento por el insólito éxito que había tenido Frans al atraer la atención del gran Arnauld. En su posterior *Teodicea*, el filósofo alemán parece acoger la noticia del final de Frans con cierta indiferencia cómplice.

El trágico destino de van den Enden no hizo sino reforzar el mensaje transmitido por la multitud que había recibido a Spinoza a su regreso de Utrecht el año antes; que era necesario mantener una extrema cautela en todos sus tratos con Francia. Y esto, a su vez, puede contribuir a explicar la naturaleza de la recepción que dio a Leibniz cuando este intentó renovar desde París el intercambio epistolar que había empezado en 1671. Efectivamente, parece poco probable que Spinoza hubiese abierto las puertas a Leibniz de no haber sido por la mediación de uno de sus nuevos amigos.

Alto, aristocrático, arrogante, obstinado y quisquilloso, Walther Ehrenfried von Tschirnhaus era un matemático brillante con una gran facilidad para la especulación metafísica más audaz, y el deseo de estar fuera de casa el mayor tiempo posible. Hijo de un conde, Walther evidenció su destreza intelectual y su amor por la aventura desde muy temprana edad, por lo que en 1668, a los diecisiete años, fue enviado a Holanda a estudiar en la famosa Universidad de Leiden. Cuando Luis XIV emprendió su invasión de Holanda en 1672, el joven alemán se alistó en el bando holandés que luchaba por su liberación. Ascendió rápidamente de rango y se distinguió por su valor en el campo de batalla. Cuando, dos años más tarde, cesaron las hostilidades, regresó a la universidad, donde estudió matemáticas, contrajo una fascinación por Descartes y su filosofía, y entró en relación con Georg Hermann Schuller, un joven estudiante de medicina.

Se sabe muy poco de Schuller, y casi nada de lo que sabemos es bueno. Se hacía llamar doctor, aunque no hay pruebas de que completase sus estudios. De la correspondencia que se ha conservado se deduce que al parecer fue una de estas personas que saben un poco de todo y mucho de nada; lo que sí demostró conocer muy bien fue el arte de gastar el dinero de los demás, normalmente tratando de poner en práctica toda clase de extraños planes alquímicos. Pieter van Gent, un estudioso que compartió casa con Schuller durante un tiempo, le habló de él a Tschirnhaus describiéndole

como "un inútil". "¡Si por lo menos no hubiese engañado a su novia de una manera tan vergonzosa!", añade van Gent, no dándonos lamentablemente más detalles del asunto. Uno de los amigos de Leibniz en Alemania le dio este consejo al cortesano: "Sobre todo, no le confiéis nada al Dr. Schuller… Es incapaz de tener la boca cerrada. Sus chismorreos me han llevado al borde de la mayor de las desgracias". Otro se quejaba de que Schuller "era un auténtico incordio, para mí y para otros, siempre con sus falsos procesos". Los "falsos procesos" en cuestión, por supuesto, eran sus maquinaciones de alquimista. Pero Leibniz hizo caso omiso de los consejos de sus amigos. Inició una singular correspondencia con Schuller, que asciende a un total de sesenta y seis cartas, muchas de ellas relativas al dinero que el filósofo, imprudentemente, había invertido en las supuestamente infalibles ideas del buen doctor para fabricar oro.

Pero lo más importante, de momento, es que Schuller era un entusiasta —si no especialmente competente o escrupuloso— admirador de Spinoza. Por mediación de Schuller, Tschirnhaus cayó bajo el embrujo del filósofo de La Haya. Estudió los escritos de Spinoza que estaban disponibles y escribió al propio filósofo planteándole incisivas preguntas sobre los matices más sutiles de sus doctrinas. Según la mayoría de estudiosos, este intercambio epistolar es uno de los más fructíferos de la correspondencia de Spinoza que se conserva. A finales de 1674, Tschirnhaus viajó a La Haya y se reunió con el maestro en persona. El encuentro fue evidentemente un éxito, ya que, en una clara muestra de confianza y respeto, Spinoza premió a su joven acólito con copias manuscritas de algunos de sus escritos no publicados —entre las que había por lo menos un extracto de la *Ética*. Sin embargo, Spinoza le hizo prometer a Tschirnhaus que no enseñaría aquellos escritos secretos a nadie sin su expreso consentimiento.

Que Tschirnhaus era un buscador de la verdad con un talento genuino propio, está fuera de duda; que fuese un hombre de palabra, por otro lado, es algo más discutible. La mayor obra filosófica que produjo más tarde, *Medicina Mentis et Corporis*, revela una influencia considerable de Spinoza; pero en ninguna parte reconoce el autor su deuda. Cuando Christian Thomasius, el hijo del mentor universitario de Leibniz, dirigió contra él la atroz acusación de spinozismo, Tschirnhaus llegó al extremo de afirmar que nunca había conocido a Spinoza —un hecho que, por desgracia, estaba en directa contradicción con las cartas publicadas en las obras póstumas de Spinoza. A este engaño, el díscolo conde añadió lo que debe considerarse como una defensa realmente pésima: "Aunque yo fuera un seguidor de un filósofo judío, esto no tendría ninguna importancia, ya que casi todos los escolásticos eran fervientes seguidores de Aristóteles, que ciertamente no era cris-

tiano". Al igual que en su trabajo como matemático, en donde tenía tendencia a dar preferencia a las pruebas basadas en la fuerza bruta de la computación algebraica, Tschirnhaus carecía en cierto modo del notable talento para la generalización, la síntesis y, por encima de todo, el refinamiento del que tan ampliamente dotado estaba Leibniz.

A principios de 1675, con los pensamientos de Spinoza en la cabeza y los manuscritos de Spinoza en la maleta, Tschirnhaus abandonó Holanda para iniciar un viaje de descubrimiento que duraría muchos años y que le llevaría a Inglaterra, Francia e Italia. Anhelaba ver mundo; y había tomado la determinación de no regresar a Alemania, donde temía que su padre le obligase a casarse y a sentar la cabeza, o sea, a vivir la aburrida vida de un caballero rural.

Su primera etapa fue Londres. Presumiblemente siguiendo el consejo de Spinoza, y seguramente con una carta de recomendación, fue a ver a Henry Oldenburg. Pero cuando Tschirnhaus se sentó a conversar con el viejo amigo de Spinoza en las anticuadas dependencias del Gresham College, descubrió que el secretario de la Royal Society se había formado una "extraña impresión" del carácter de Spinoza. Después de pasar unos cuantos meses en la Torre de Londres por delitos políticos en 1667, parece que Oldenburg se había vuelto timorato. Habiéndose agravado su natural conservadurismo con la aplicación de la vara, ahora consideraba que conocer a Spinoza era posiblemente funesto y en cualquier caso peligroso.

Con el entusiasmo propio de un verdadero creyente, Tschirnhaus logró convencer a Oldenburg. No sólo consiguió borrar de la mente del secretario las ideas negativas que tenía sobre Spinoza, sino que le indujo a "rehacer una opinión más fidedigna y favorable de vos, y también a tener en más gran estima vuestro *Tractatus Theologico-Politicus*", como le dijo a Spinoza por mediación de Schuller. Tras informarle de la buena nueva de la rehabilitación transmitida por Tschirnhaus, Schuller introdujo un curioso comentario propio: "Siguiendo vuestras indicaciones, no consideré oportuno informaros de esto". De lo cual se deduce que Spinoza había dado instrucciones a Tschirnhaus de no discutir acerca de su persona o de su obra con Oldenburg (ni con nadie más, posiblemente). Tschirnhaus, de un modo tal vez inquietante, había roto su promesa —aunque, en este caso, con resultados aparentemente felices.

A instancias de Tschirnhaus, Oldenburg cogió la pluma y redactó a toda prisa una nota para su distante amigo de La Haya. En ella le dice que, previamente, había tenido un punto de vista poco halagüeño del *Tractatus*: "En aquel momento, algunas de las cosas que escribís en vuestro libro me parecía que podían poner en peligro la religión". Ahora piensa —añade— que

su anterior juicio era "prematuro". Comprende que "lejos de pretender causar daño alguno a la verdadera religión, vos os esforzáis, al contrario, en elogiar y establecer el verdadero propósito de la religión cristiana, junto con la divina magnificencia y excelencia de una provechosa filosofía". Le pide a Spinoza que le comunique, de modo estrictamente confidencial, cuáles son sus futuros planes respecto a la promoción de esa forma filosófica de presentar la religión cristiana.

Spinoza aceptó la reanudación de la relación amistosa con Oldenburg y le escribió para decirle que tenía la intención de publicar un tratado en cinco partes —la tanto tiempo esperada *Ética*— que confiaba poderle enviar pronto. Evidentemente, el escándalo que había provocado el *Tractatus* y la suerte que había corrido van den Enden no habían conseguido disuadir al filósofo de su intención de seguir divulgando sus explosivas opiniones.

Pero pronto se hizo evidente que este no era el mismo Oldenburg que había conocido Spinoza diez años antes. Entonces, el secretario le había rogado a Spinoza que, por el bien de la humanidad, publicase sus obras. Ahora le imploraba que no publicase "nada que pueda parecer que socava de algún modo la práctica de la virtud religiosa". Y respecto a la oferta de Spinoza de mandarle ejemplares de su nuevo libro, Oldenburg dice, cautelosamente: "No rehúso recibir algunos ejemplares del mencionado Tratado", pero insiste en que se los mande discretamente por medio de un intermediario. "No hay ninguna necesidad de mencionar el hecho de que me han sido enviados determinados libros en particular", añade, para dejar las cosas bien claras.

A finales de julio de 1675, Spinoza viajó a Amsterdam con la intención de supervisar la publicación de su *Ética*. En su siguiente carta a Oldenburg, él mismo le cuenta lo que pasó:

> Mientras estaba ocupado en este asunto, se extendió el rumor de que un libro mío sobre Dios estaba en prensa, y que en él yo trataba de demostrar que Dios no existe. Hubo muchos que dieron crédito a este rumor. Así que ciertos teólogos, tal vez los mismos que habían difundido el rumor, aprovecharon la oportunidad para quejarse de mí al Príncipe y a los magistrados. Además, los cartesianos estúpidos, para apartar de ellos las sospechas, porque la gente piensa que están de acuerdo conmigo, no dejan de denunciar por todas partes mis opiniones y mis escritos. Habiendo sabido esto por varios hombres de confianza que también me han informado de que los teólogos están por todas partes conspirando contra mí, he decidido aplazar la publicación del libro hasta com-

> probar cómo se desarrollan los acontecimientos. Ya os haré saber en su momento cuál será el curso de acción que emprenda. Pero la situación parece empeorar de día en día, y en estos momentos no estoy seguro de cómo proceder al respecto.

Al final resultó que las preocupaciones de Spinoza estaban justificadas. Unos documentos de los archivos eclesiásticos de La Haya del verano de 1675 indican que el ministro local había recibido la orden de "trabajar para mirar de descubrir con el máximo de exactitud posible cómo estaban las cosas respecto al asunto [de Spinoza], sus enseñanzas y la propagación de sus ideas". Por aquellos días, un teólogo mandó una carta a uno de sus colegas advirtiéndole que Spinoza pensaba publicar otro libro "aún más peligroso que el primero", y urgiéndole a tomar medidas "para asegurarse de que este libro no sea publicado".

Mientras estaba en Amsterdam, Spinoza se reunió con un grupo de amigos en una cena privada. Entre los presentes había un conocido de un conocido llamado Philip Limborch, erudito y teólogo. Limborch tenía muchos amigos en los medios ilustrados de la ciudad, aunque él mismo era congénitamente piadoso y políticamente conservador. Había un detalle que no presagiaba nada bueno: había hecho unas declaraciones en público identificando a Spinoza como un engendro de Satanás.

Limborch se quedó mudo de asombro al ver que al otro lado de la mesa estaba sentado el gran incrédulo. Durante la bendición previa a la comida, contó más tarde horrorizado, Spinoza "hizo gala de su carácter irreligioso adoptando una actitud y haciendo unos gestos con los que parecía querer indicar a quienes estábamos rezando a Dios la estupidez de nuestra acción".

¿Qué clase de gestos hizo Spinoza? ¿Puso acaso los ojos en blanco? ¿O fue todo una invención surgida de la ansiedad de Limborch, que vio un sacrilegio en lo que tal vez fue solo un inocente bostezo o una caída de párpados perfectamente natural?

En cualquier caso, dos cosas son ciertas. En primer lugar está el hecho de que Spinoza nunca tenía que haber aceptado aquella invitación. Evidentemente, se había equivocado al juzgar la naturaleza de sus compañeros de mesa, del mismo modo que anteriormente se había equivocado al juzgar a Stouppe, a Graevius, al gran mercader Blijenburgh y a otras personas. En segundo lugar, este incidente, real o imaginario, dejó una marca permanente en la mente de Limborch. El escandalizado prelado contó esta historia seis años después de aquella diabólica cena, y se la repitió a una visita veintiocho años más tarde. Una vez más, algo que había hecho Spinoza (o sim-

plemente el mero hecho de su existencia), había desencadenado una avalancha de odio.

La relación de Spinoza con Oldenburg también se dirigía hacia el momento de la verdad. En la misma carta en la que contaba la anécdota de sus percances al tratar de publicar su *Ética*, Spinoza le agradecía a Oldenburg su "amistosa advertencia" de no publicar nada extravagante, y le preguntaba cuáles de sus doctrinas creía que podían ser ofensivas para la práctica de la virtud religiosa. También invitaba a su corresponsal a identificar cualquier pasaje del *Tractatus* que considerase particularmente detestable. Resulta casi increíble que Spinoza no fuese más claro al respecto: al fin y al cabo, una voraz jauría de teólogos acababa de decirle qué era para ellos lo que no estaba bien de su obra. Oldenburg, sin embargo, trató de complacerle. Los peores pasajes, contestó, eran aquellos en los que Spinoza parece confundir a Dios con la Naturaleza.

"Ahora entiendo qué es lo que me instabais a no publicar", contesta Spinoza, como si acabase de tener una revelación. Pero, de todos modos, observa, "esta es la base principal de todo el contenido del tratado que había intentado publicar". Estamos en diciembre de 1675 —catorce años después y con el doble de cartas escritas desde su primer encuentro en el jardín de la casa de Rijnsburg. Spinoza se da finalmente cuenta de que Oldenburg nunca había entendido correctamente las implicaciones de la doctrina central de su sistema filosófico, y que ahora que lo hace, está absolutamente consternado —en pocas palabras, que Oldenburg no es exactamente "un hombre de razón".

Lo único que queda por aclarar a los dos viejos amigos es el hecho de que Spinoza, por su parte, no era un cristiano precisamente ejemplar. Oldenburg le pide a Spinoza que le aclare su punto de vista sobre la Resurrección. Spinoza, en la última de sus cartas a Oldenburg, responde: "la muerte y el entierro de Cristo los acepto literalmente, pero su resurrección la entiendo en un sentido alegórico". La reacción de Oldenburg es como un grito de alarma: "Tratar de convertir todo esto en una alegoría es lo mismo que proponerse destruir toda la verdad de la historia del Evangelio". Oldenburg parece haber entendido finalmente de qué iba la cosa.

Aquí termina la correspondencia entre ambos. Retrospectivamente, este final puede interpretarse como una inversión de los ideales de Spinoza relativos a la amistad entre los hombres de razón. Pues parece claro que los dos hombres establecieron un vínculo muy estrecho; aunque este vínculo era un vínculo emocional e imaginativo, más basado en una mutua percepción radicalmente errónea del carácter y las motivaciones del otro, que en una filosofía de la razón compartida por ambos. Y sin embargo, la cola de la

amistad no se había despegado del todo. De la pluma de Oldenburg todavía salió una carta más. Pero cometió el error de confiársela a Leibniz para que la hiciera llegar a su destinatario.

Mientras la relación de Spinoza con Oldenburg se acercaba a su penoso desenlace, el siempre leal Tschirnhaus estaba haciendo las maletas para dejar Londres en dirección a París, la siguiente etapa en su viaje de descubrimiento. Aparentemente había causado una muy buena impresión a Oldenburg y a sus amigos de la Royal Society. Cuando el prometedor matemático estaba preparándose para partir, Oldenburg le abordó para decirle que conocía a otro joven alemán, un experto geómetra y miembro de la Royal Society, entonces residente en París, con quien tal vez Tschirnhaus tendría muchas cosas que discutir. Así, pues, Tschirnhaus cruzó el Canal llevando los manuscritos secretos de Spinoza en una mano y una carta de presentación para Leibniz en la otra.

9
Leibniz enamorado

Más o menos por la misma época en que Spinoza entraba en la zona más oscura de su período oscuro, Leibniz llegaba a la Ciudad de la Luz. Tras un traqueteante viaje de doce días a través de la campiña francesa, bajó de su carruaje y experimentó un súbito flechazo. Se había enamorado… de París. Los cuatro años que vivió a orillas del Sena fueron sus años de gloria, el momento en que hizo sus descubrimientos matemáticos y filosóficos más duraderos. En los dorados salones de la capital francesa descubrió su amor por la moda y desarrolló su propio estilo personal y característico, al que se aferraría hasta mucho tiempo después de que hubiera perdido popularidad. La historia de Leibniz en París proporciona el placer vicario que produce ver a alguien deslumbrado por la vida y desesperadamente enamorado del futuro; aunque también produce cierta desazón melancólica cuando la historia llega inevitablemente a su final, y el pobre amante se queda plantado queriendo siempre un poco más.

París llegó a la mayoría de edad durante el siglo XVII. Tras quedar un poco anquilosada durante la Edad Media, la ciudad triplicó su superficie y dobló su población, que llegó a ser de medio millón de personas durante el Grand Siècle. La mayor parte del crecimiento se produjo en la segunda mitad del siglo, después de la subida al trono de Luis XIV. Bajo el Rey Sol,

París tenía el espíritu de una ciudad en rápido desarrollo: "Aquí todo parece ir cada vez mejor, independientemente de hacia donde mires; París nunca ha sido tan sofisticada y señorial", escribía, deshaciéndose en elogios, Samuel Chappuzeau, un famoso crítico teatral que mantenía correspondencia con Leibniz. El Dr. Martin Lister, un viajero inglés, dijo en 1698 que París era "una ciudad completamente nueva y diferente respecto a la que era hace tan sólo cuarenta años". Más tarde, Voltaire comentaría: "Son muy pocas las cosas que no han sido refundadas o creadas [en los tiempos de Luis XIV]".

"Vanidad", "opulencia" y "elegancia" son las tres palabras que más se repiten en las descripciones de la capital francesa que hacen los viajeros del siglo XVII. El Dr. Lister —su admiración desbordando cualquier posible reserva moral— se refería a París como "un torbellino de lujos y placeres". Aparte de las nuevas mansiones, palacios, jardines y plazas, los visitantes podían regalarse la vista con una bandada de cisnes blancos, importados, sin reparar en gastos, por el propio Luis para introducir un poco de donosura y elegancia en las fangosas riberas del Sena.

Uno de los signos más visibles (y audibles) de la nueva abundancia eran los carruajes. En 1594 había ocho carruajes en todo París, según un cómputo de la época. A finales del siglo XVII, había más de veinte mil. Los nuevos vehículos eran iconos del progreso, no sólo en número sino por su calidad. Voltaire decía, entusiasmado, que las ventanas de cristal y los nuevos sistemas de suspensión de los modernos carruajes hacían obsoletos los anteriores modelos. Entre la "gente de calidad", viajar en el tipo adecuado de carruaje se convirtió en un símbolo de estatus muy codiciado. La prueba definitiva de idoneidad para decidir si un hombre era un buen partido era: ¿En qué clase de carruaje viaja?

Mientras el rey pensaba en mejorar la ciudad mediante bandadas de cisnes, monumentos y otros detalles evocadores de la Edad Media, sus ministros con más visión de futuro, encabezados por Jean-Baptiste Colbert, empezaron a plantearse los retos de la planificación urbana de una forma más moderna. Doblaron el número de fuentes públicas y renovaron el alcantarillado, que estaba en muy malas condiciones. Para mejorar la circulación en las congestionadas calles de la ciudad, hicieron fuertes inversiones en pavimentación, y en las recién adoquinadas vías públicas inauguraron una nueva forma de transporte: el carruaje público u ómnibus. El año anterior a la llegada de Leibniz, las autoridades municipales también empezaron a instalar farolas, aumentando la visibilidad y la seguridad nocturnas. Tal vez por vez primera en la era moderna, un grupo de profesionales enfocó de una manera global temas como la salubridad, el suministro de agua, el

transporte, la seguridad, la salud, la educación y la estética. El historiador Pierre Lavedan sitúa el nacimiento de las ciencias urbanas en el París del siglo XVII. A pesar de los signos de progreso, no era fácil escapar de la Edad Media. Henri Sauval, un cronista de la época, decía que, aunque no había otra ciudad tan bien pavimentada como París, ninguna estaba más enlodada. Y no era un lodo ordinario, el que cubría sus calles. Era un lodo "negro, apestoso, de un olor insoportable para los extranjeros" y fácilmente detectable a doce kilómetros de distancia. Cada vez que llovía —y a menudo también, inexplicablemente, sin ninguna clase de ayuda caída del cielo— el maloliente lodo supuraba por las alcantarillas e invadía las calles de la ciudad, paralizando tanto a los carruajes como a los peatones. La frase "Es más pegajoso que el barro de París" se convirtió en una forma común de describir algo que frustraba cualquier esfuerzo de erradicación.

París apestaba, también, y no sólo debido al alto contenido en sulfuro de su omnipresente barro. Las granjas de cerdos, los mataderos, las fábricas de almidón, e incluso los cementerios mal cuidados del centro de la ciudad, contribuían a generar la pestilente nube de gas que cubría la ciudad. No ayudaba precisamente el hecho de que muchos parisinos tuviesen la costumbre de vaciar sus orinales echando el contenido de los mismos por la ventana —una práctica tan ilegal como universal, pues, de acuerdo con las quejas de una fuente policial, la cosa ocurría principalmente de noche, "a una hora en que no es fácil ver desde donde se produce la infracción".

En las tumultuosas calles del París de 1672, un omnisciente observador histórico podría haber detectado perfectamente las silenciosas fuerzas en juego que estaban creando el marco para un tremendo choque entre el mundo medieval y el mundo moderno, un conflicto que iba a transformar radicalmente el contexto en el cual tenía lugar la experiencia humana. Tales fuerzas, no obstante, no siempre estaban en el primer plano de las conciencias de la época, ni siquiera entre la nueva raza de diplomáticos y filósofos itinerantes, que de todos modos deben figurar entre los más importantes actores del cambio.

Leibniz se instaló en la Rive Gauche del Sena, en el Faubourg St. Germain, hogar de la nueva clase de parisinos aficionados al teatro. Los cuatro años que estuvo en París vivió en casas de huéspedes del tipo de las que frecuentaban principalmente los jóvenes extranjeros —hombres de negocios, diplomáticos, estudiantes y otras personas de calidad que llegaban a la ciudad en busca de fortuna. El Hôtel des Romains en la rue Ste.Margarite, que fue la residencia del filósofo durante casi dos años, tenía fama de ser una especie de colonia alemana.

En su valija, el joven —veintiséis años entonces— consejero privado del Elector de Mainz, llevaba el ultraconfidencial Plan Egipto. Y allí, ¡ay!, se quedó el plan del que tanto había alardeado. Tal vez porque nunca llegó a recibir el épico documento de Leibniz, Luis XIV había optado ya por invadir la cercana Holanda en vez del lejano Egipto, y había firmado una alianza con el monarca inglés con este objetivo. Pero ni Boineburg ni Leibniz estaban dispuestos a dejar que este espectacular cambio en las circunstancias políticas se interfiriese en el camino de su manifiesto destino. El filósofo revisó el documento para presentar la conquista de Egipto no como una alternativa a la invasión de Holanda, sino como el siguiente paso lógico: Holanda era solamente el aperitivo, decía ahora Leibniz; solamente Egipto podía saciar el hambre imperial de Francia.

Durante seis meses Leibniz estuvo llamando a las puertas del Ministerio de Asuntos Exteriores, confiando poder exponer sus argumentos a favor de una cruzada contra el infiel; pero todas sus solicitudes fueron rechazadas. Decididos a hacer llegar su mensaje a quien iba dirigido, Leibniz y Boineburg persuadieron al Elector de Mainz para que intercediese directamente en su nombre ante el monarca francés. La respuesta de Luis sugiere que el título de Rey Sol con que se le conoce no era del todo inmerecido: "Por lo que respecta al proyecto de la Guerra Santa, no tengo nada que decir. Sabéis que desde los días de Luis el Piadoso, esta clase de expediciones están pasadas de moda". A propósito, Luis el Piadoso reinó en el siglo IX.

Resistiéndose a conceder la última palabra al monarca absoluto, el filósofo escribió al duque de Hanover para solicitar su apoyo en un nuevo esfuerzo para presentar el plan. Como una muestra seguramente típica de la agilidad del filósofo para manipular los hechos, omitió mencionarle al duque que la propuesta ya había sido rechazada dos veces. El siempre atento y servicial duque expresó su interés, pero el francés permaneció impasible y, de momento, Egipto se libró de la invasión. Todo el asunto se llevó con tanto secretismo que ni el plan ni el hecho de que Leibniz estaba implicado en el mismo fueron del conocimiento público hasta que Napoleón invadió efectivamente Egipto 130 años después y algunos agentes de la familia real británica abrieron los polvorientos archivos de Hanover para investigar los rumores según los cuales había allí alguien que había sido el primero en sugerir aquella belicosa idea al francés.

Con el fracaso del Plan Egipto, los motivos oficiales de Leibniz para permanecer en París también se vinieron abajo. En vez de regresar a Mainz, sin embargo, el joven diplomático empezó a buscar inmediatamente otras razones que justificasen su estancia en la capital de la república de las letras. "Creo que siempre seré un anfibio", le explicó a un colega, refiriéndose a

que confiaba poder dividir su tiempo entre Francia y Alemania. Pero, de hecho, el joven cortesano ya había decidido que prefería el fluido terreno de las orillas del Sena que el árido suelo de su patria.

ERA UNA DE ESTAS ÉPOCAS en las que los hombres vestían mucho mejor que las mujeres. Los hombres de calidad usaban sombreros de plumas, chaquetas largas, pañuelos de seda, chalecos floreados, pantalones o bombachos hasta las rodillas y atados con una cinta, medias de seda, botas de piel, generosas dosis de perfume y unos guantes tan elaborados que realmente daba gusto arrojarlos como muestra de desafío. A comienzos de la década de 1670, justo cuando Luis XIV empezaba a perder el pelo, las pelucas se pusieron de moda, y pronto ni una sola cabeza de cierta posición estuvo completa sin los rulos postizos que llegaban hasta los hombros o más abajo. A Leibniz le encantaba disfrazarse de aquella manera. Pronto fue reconocible por la peluca excepcionalmente larga, de color negro, que calentaba a todas horas su prematura calva.

En los seductores pero traicioneros salones de la ciudad, el joven alemán también aprendió los nuevos modales. La superficialidad era tenida en gran estima, la ligereza de tono era *de rigueur*, y las discusiones vehementes eran consideradas como una prueba segura de inferioridad. Leibniz incluso adoptó un característico acento parisino en su forma de hablar francés. "Hablo en parisino, como podéis ver", bromea con uno de sus corresponsales.

El brillante exterior del filósofo, lamentablemente, no podía ocultar totalmente el hecho de que su cuerpo no estaba del todo a la altura del ideal olímpico. Sus piernas, como sabemos por Eckhart, giraban torpemente cuando se movía. Tenía una protuberancia en la cabeza del tamaño de un huevo de codorniz, y es muy posible que adoptase la costumbre de usar aquellos lujosos tocados como una forma de ocultar esa deformidad. El barón von Boineburg, que en ocasiones tenía tendencia a ser demasiado franco, se sintió obligado a presentar a su protegido al ministro de exteriores francés en unos términos como de disculpa: "Es un hombre que, a pesar de su insignificante apariencia exterior, es perfectamente capaz de hacer lo que promete". Al propio Leibniz le gustaba contar una anécdota sobre la ocasión en que visitó una librería parisina y fue recibido de forma hostil por los dependientes, que, por su apariencia, le juzgaron indigno de sus atenciones. Entonces, un conocido editor que le conocía entró en la librería, le saludó y comentó con el librero en los términos más elogiosos su gran valía intelectual. Los estirados empleados se volvieron instantáneamente serviciales, y el filósofo se quedó cavilando sobre el hecho de que los seres humanos den una importancia tan desmesurada a las propiedades meramente físicas de los individuos.

A juzgar por el único retrato temprano que se conserva (hecho en 1680, a los treinta y cuatro años), parece que, al menos en este momento de su vida, el más bien menudo Leibniz estaba bien alimentado. La papada se extiende generosamente por debajo del mentón y se une sin solución de continuidad con las rubicundas mejillas. No obstante, el resto de sus retratos, todos ellos de cuando tenía ya más de cincuenta y cinco años, indican que con la edad se adelgazó —tal vez a consecuencia de unos problemas digestivos que le obligaron a seguir una dieta consistente, casi exclusivamente, en beber leche. Eckhart, que le conoció durante las dos últimas décadas de su vida, se refiere a él diciendo que era "más delgado que gordo".

Aparte de observar su efecto en los demás, Leibniz demostró tener muy poco interés en su propia corporalidad. A juzgar por sus escritos, las sensaciones puramente privadas le importaban muy poco. Detestaba el esfuerzo físico y llevó una vida sedentaria. "Nunca suda", escribió en cierta ocasión hablando orgullosamente de sí mismo en tercera persona, felizmente sin darse cuenta del precio que acabaría pagando al final de su vida por esta negligencia. Se contentaba con comer gachas de avena. Hacía sus comidas a cualquier hora y a menudo se las hacía servir en su escritorio, entre papeles y libros. Generalmente evitaba el vino, aunque probablemente era goloso, pues en las raras ocasiones en que se permitía beber un poco, prefería los vinos dulces, diluidos con agua y un poco de azúcar extra. En opinión de Leibniz, según parece, el cuerpo no era mucho más que un perchero en el que colgar algunos ropajes vistosos; siempre estuvo más interesado en crear sensación que en tener sensaciones.

En cierto modo, Leibniz era un hedonista, pero un hedonista de la mente, no del cuerpo. En cierta ocasión describió sus antiguos hábitos de lectura como "movidos por el instinto de la *delectatio* [delectación]". Este mismo instinto guió su experiencia de los placeres que ofrecía la Ciudad de la Luz. Por aquel entonces, Corneille y Racine eran los reyes de los escenarios. Molière murió en 1673, pero Leibniz llegó a asistir al menos a una de las últimas actuaciones del gran comediante. Más tarde dijo haber disfrutado enormemente de la *Ombre de Molière*, una conmemoración póstuma, y en cierta ocasión describió a un prometedor actor alemán como "un segundo Molière". El nuevo teatro de la ópera de París se inauguró en 1672, para deleite de Leibniz y ante el horror de muchos clérigos con los que más tarde mantendría correspondencia. El filósofo sostenía que la ópera era un entretenimiento excelente y moralmente edificante, siempre que las historias que contase, por supuesto, no sobrepasaran los límites del decoro más elemental.

Leibniz estaba tan encantado con el entretenimiento público, de hecho, que en un momento dado propuso crear una sociedad para instruir y delei-

tar a las masas con un nuevo tipo de espectáculo —algo así como una combinación de espectáculo de magia, exposición científica y ópera cómica. En una extraña pieza que escribió en París, justifica el proyecto con una máxima seguramente muy reveladora: "Es necesario hacer caer al mundo en la trampa, aprovecharse de su debilidad, y engañarlo para curarlo".

Teniendo en cuenta los esfuerzos que hacía Leibniz para resultar atractivo, así como la atracción que sentía él mismo por su ciudad adoptiva, es lícito preguntarse si fue acaso algún tipo de amor carnal lo que lo ligó a la capital francesa. Al fin y al cabo, en el París de Luis XIV, los corpiños estaban hechos para ser rasgados. Molière podía provocar carcajadas describiendo a una mujer casada que no tenía pretendientes, y los nuevos carruajes a menudo hacían la función de niditos de amor, especialmente durante las excursiones al convenientemente situado Bois de Boulogne.

De manera decepcionante, sin embargo, no existe ninguna prueba convincente de que Leibniz compartiera alguna vez la cama con otro ser humano. Entre las quince mil cartas suyas que han llegado hasta nosotros, no hay ni una sola que pueda calificarse de carta de amor. Según parece, cuando tenía cincuenta años, el filósofo expidió una propuesta de matrimonio tibia y formal. Pero la destinataria de la misma pidió algo de tiempo para sopesar la oferta, con lo que la pasión del pretendiente tuvo tiempo más que suficiente de enfriarse. Escritos posteriores sugieren que uno de los aspectos de la vida parisina a los que Leibniz no dio su aprobación fue el del libertinaje sexual. Durante la crisis de la Sucesión española, y advirtiendo a los ibéricos de los males que les aquejarían si aceptaban a un Borbón en el trono, Leibniz les decía: "En Francia hay una gran libertad, particularmente con respecto al sexo, y es de temer que traerían esto consigo, en perjuicio de la moral y las buenas costumbres".

Está, sin embargo, el extraño caso de Wilhelm Dillinger. En la última década de su vida, Leibniz tomó como secretario a este joven pintor, que aparentemente se convirtió en una especie de favorito del cortesano. Se les veía siempre juntos en todas partes, y el joven abrigaba muchas esperanzas de heredar la fortuna de su señor. Pero tuvieron una pelea y Dillinger se fue de mala manera, y nunca volvió a hablar con Leibniz. Varios contemporáneos observaron que los dos hombres tenían un parecido extraordinario, y en 1730 un escritor afirmó que Wilhelm era el hijo ilegítimo de Leibniz. En 1789, uno de sus descendientes que estaba en la miseria reivindicó la fortuna familiar de Leibniz sobre la base de que este era efectivamente el caso. Pero Wilhelm había nacido en Saarmund, Alemania, en 1686, lo que sitúa a su madre a más de 200 kilómetros de Leibniz (que entonces estaba en Hanover), por lo menos en el momento de dar a luz. No puede descartarse, en

cambio, que Wilhelm fuese en realidad el amante de Leibniz. Esta teoría de la orientación sexual del cortesano explicaría en parte el secretismo y posiblemente también el permanente sentimiento de soledad que parecía ocultarse detrás de la cara sociable que mostraba al mundo. Sin embargo, en ausencia de pruebas, toda especulación en este sentido sería infundada.

A pesar de sus visitas a los lugares de interés, en París Leibniz fue un hombre dedicado por encima de todo a sus estudios. A menudo se quedaba a trabajar hasta muy tarde y se quedaba dormido en su silla. Uno de los secretos de su éxito fue que, como tantos otros triunfadores, necesitaba dormir muy poco —con cinco o seis horas tenía suficiente. Nunca abandonó la costumbre, contraída en su juventud, de leer y escribir mientras viajaba en un carruaje o cuando estaba sentado a la mesa en las posadas, a pesar de que era un hombre poco dado a la rutina. Incluso los espectáculos y los placeres de la ciudad formaban realmente parte de su proyecto intelectual: eran su forma de estimular la mente y de asegurarse al mismo tiempo el reconocimiento y el estatus que necesitaba para poder proseguir sus estudios.

Podría muy bien decirse que, en París, no menos que Spinoza en Rijnsburg, Leibniz vivió una vida de la mente. Y sin embargo, sus formas de ser respectivas difícilmente podrían haber sido más distintas. Spinoza recomendaba un grado razonable de actividad sensual (que en cualquier caso no está nada claro que él mismo practicase) como forma de alimentar al cuerpo, de modo que este proporcionase un hogar sano a la mente. Su vida de la mente no se definía en absoluto por oposición a una vida del cuerpo, sino por oposición a la vida *de los demás* —la vida convencional y llena de disimulos dedicada a la búsqueda de fama y riquezas. La vida de la mente de Leibniz, por otro lado, estaba de algún modo efectivamente en contradicción en cierto modo con la vida del cuerpo, que en su caso siempre pareció dar muestras de cierto grado de irrealidad. Y lo que es más importante, la vida intelectual de Leibniz fue una vida *totalmente* sobre los demás. Era, por definición, una vida de espectáculo y delectación, de ver y ser visto. Por consiguiente, era de hecho una respetable subespecie de la búsqueda de fama y dinero. Y, cuando la necesidad así lo imponía, no era en absoluto incompatible con cierto elemento de disimulo —de engañar al mundo "para curarlo".

LAS OTRAS PERSONAS POR las que más preocupado estaba Leibniz eran de un tipo muy especial. Sus conexiones con los aristócratas alemanes le abrieron las puertas de las más elegantes mansiones parisinas, y el bien acicalado cortesano no dudó en cruzar tan seductores portales. Se asoció con el duque de Chevreuse, el yerno de Colbert, que a su vez le facilitó el acceso

al palacio del segundo hombre más poderoso de Francia. A través de Colbert, conoció a otros dignatarios, incluyendo al abate Gallois, el famoso erudito, y a Pierre-Daniel Huet, el futuro obispo de Avranches —un hombre de una gran erudición y del que se decía que su apartamento de París se había hundido un día a causa de los muchos libros que guardaba en él. Leibniz también intercambió argumentos filosóficos con el gran cartesiano Nicolás Malebranche y, por supuesto, con su ídolo Antoine Arnauld, que a su vez le presentó a otras muchas luminarias parisinas. La lista de personas a las que Leibniz conoció en la capital francesa incluye también a un famoso doctor, un célebre arquitecto, un astrónomo, un filólogo, un editor, diversos matemáticos y varios bibliotecarios.

Uno de los más importantes contactos de Leibniz durante sus primeros años en París fue Christiaan Huygens. Hijo de una noble familia de La Haya, Huygens era la cabeza visible de la Real Academia de las Ciencias. Por gentileza del propio monarca, residía en un espléndido apartamento con jardín privado en la Biblioteca Real. Por la época en que Leibniz iba a visitarle, Huygens rondaba los cuarenta, estaba un poco rellenito, tenía un poco de papada y ya padecía las molestias respiratorias que acabarían forzándole a marchar de París y a retirarse al castillo que su familia tenía en La Haya. Leibniz le regaló a Huygens un dibujo de la máquina de calcular mecánica, que por aquel entonces estaba en fase de construcción. También le describió parte de su obra matemática más reciente.

Huygens se quedó impresionado. Se dio cuenta de que, a pesar de su falta de instrucción formal, su joven visitante tenía un talento extraordinario. Le sugirió diversas líneas de investigación que más tarde probaron ser muy fructíferas para Leibniz. Es muy posible que también tuviesen unas palabras sobre el tema de Spinoza. Aunque tenía la costumbre de referirse displicentemente al filósofo usando la expresión "nuestro judío", Huygens había leído el *Tractatus Theologico-Politicus* y al parecer tenía un muy buen concepto del mismo.

A principios de 1673, Melchior von Schönborn, el yerno de Boineburg y heredero del Elector de Mainz, invitó a Leibniz a acompañarle en una misión diplomática a la corte de Carlos II. Deseoso de ampliar su red de contactos en Londres, la otra gran capital europea de las letras, Leibniz aprovechó la oportunidad. En una bolsa de su equipaje metió su máquina aritmética de calcular, que ahora estaba en fase de prototipo.

Tras un accidentado cruce del Canal, Leibniz se fue corriendo a Gresham College y llamó a la puerta del viejo amigo de Spinoza, Henry Oldenburg, con quien había estado manteniendo correspondencia los últimos tres años. Oldenburg recibió calurosamente a su joven compatriota y dispuso las

cosas para que este pudiera presentar su máquina de calcular a los miembros de la Royal Society. Unos cuantos días más tarde, los representantes de la Royal Society se reunieron para examinar la máquina y conocer a su inventor. Según el informe de Leibniz al duque de Hanover, el tribunal formado por los más eminentes científicos británicos le recibió con "un gran aplauso" y reconoció que la máquina de calcular era "uno de los inventos más considerables de la época".

Los archivos de la Royal Society, por otro lado, pintan un cuadro algo distinto de la situación. La máquina no estaba bien acabada y se encalló varias veces. Robert Hooke se mostró abiertamente despectivo con el artefacto y fue aún más desagradable en los comentarios que hizo a espaldas del joven alemán. Al final de la demostración, Oldenburg le hizo prometer a Leibniz que corregiría los defectos de la máquina y que les enviaría una versión acabada de la misma antes de un año.

A su regreso a París, Leibniz recibió noticias de Oldenburg respecto a que su solicitud para ser miembro de la Royal Society había sido aceptada sobre la base de su promesa de suministrar una versión acabada de la máquina de calcular. Y en un intento de tranquilizar al nuevo asociado, Oldenburg señaló que Hooke era igual de desagradable con todo el mundo. (De hecho, por aquel entonces Oldenburg y Hooke estaban como gato y ratón). Leibniz, aparentemente desconocedor de que, según la costumbre de la Royal Society, la invitación para la entrada de un nuevo miembro requería una respuesta solemne detallando sus objetivos científicos, mandó una sucinta carta de agradecimiento. Molesto por esta violación del protocolo, Oldenburg instó al nuevo asociado a redactar una carta de aceptación más sustancial, lo que Leibniz hizo con prontitud, aunque más bien a regañadientes.

Tanto Leibniz como Spinoza tenían aproximadamente la misma edad cuando conocieron personalmente a Oldenburg: Spinoza tenía veintiocho años y Leibniz veintiséis. Pero las comunicaciones con Leibniz parecen ir dirigidas a un hombre mucho más joven. En las cartas a su compatriota, Oldenburg adopta un tono paternal, en ocasiones alentando al joven erudito y en ocasiones regañándole. Su interés por Leibniz parece haber estado parcialmente motivado por razones de solidaridad nacional. No hay en él signos de la intimidad, el respeto reverencial o la incomprensión con que contemplaba a Spinoza, ni hay tampoco indicación alguna de que esperase grandes cosas de Leibniz hasta que surgió el tema del cálculo. Sí hay, en cambio, varios signos de irritación. Cuando, más de un año después de su visita a Londres, Leibniz aún no había mandado una versión mejorada de su máquina de calcular, Oldenburg ya no pudo disimular más la exasperación que sentía:

> Permitidme recordaros que tenéis la obligación de enviar a la Royal Society vuestra máquina aritmética, pues así lo prometí en vuestro nombre. Deseo, naturalmente, que vos, como alemán y como miembro de la Society, hagáis honor a vuestra palabra cuanto antes mejor para librarme de la preocupación por la reputación de un compatriota, que me ha causado no poca aflicción. Por lo demás, adiós, y perdonad que me haya tomado esta libertad.

Pasaron otros dos años antes de que Leibniz presentase su máquina a los miembros de la Royal Society, sin embargo, e incluso entonces el artefacto estaba aún por terminar.

Leibniz tenía don de gentes. Al igual que Spinoza, hacía amigos fácilmente, y de hecho, los dos filósofos compartieron bastantes amigos. Leibniz también creía que nada es más útil a un ser humano que otro ser humano —o, para decirlo con las palabras de Spinoza, que "el hombre es un Dios para el hombre". Pero Leibniz, evidentemente, no creía, como Spinoza, que sus amigos tuviesen que ser "hombres de razón". Al contrario, Leibniz esperaba que sus amigos fuesen capaces de *hacer* algo por el mundo (y tal vez por él, también). El poder —tanto el poder político bruto de los muchos duques y príncipes con los que se relacionaba, como el poder intelectual de los amigos que tenía en la Iglesia y la Academia— era el atributo que más probabilidades tenía de conquistar el afecto de Leibniz.

Por el bien de la humanidad, de hecho, las cosas no podían haber sido de otro modo. Leibniz explica el por qué a su querido duque de Hanover: "Dado que es de los grandes príncipes de quienes podemos esperar remedios para los males públicos, y dado que ellos son los instrumentos más poderosos de la divina benevolencia, ellos son necesariamente amados por todos aquellos que tienen sentimientos desinteresados y que no miran solamente por su felicidad sino por la de la gente en general".

El nombre más apropiado para la clase de gente a la que Leibniz deseaba conocer es el que se dio a sí mismo: "gente excelente". La gente excelente incluía a los que lo son por nacimiento y a los que llegan a serlo en virtud de su talento y sus logros. Los más excelentes de todos, a los ojos de Leibniz, tendían a ser aquellos que combinaban un árbol genealógico noble con un gran intelecto —hombres como Antoine Arnauld, Christiaan Huygens y, pronto, Walther Ehrenfried von Tschirnhaus.

A DECIR DEL PROPIO Leibniz, su actuación en París fue realmente extraordinaria. "Nunca antes un extranjero … fue tan bien recibido por la gente de mérito", dice de sí mismo en una carta. En otra carta de enero de 1675 al du-

que de Hanover, incluye una de sus típicamente eufóricas autoevaluaciones:

> París es una ciudad en la que resulta difícil distinguirse. Uno se encuentra aquí con los hombres de más talento de la época, en todas las ciencias, y hay que trabajar mucho y tener una cierta solidez para hacerse una reputación. En suma, la verdad es que no sé cómo conseguí tener éxito y ser reconocido como una persona capaz de hacer cosas extraordinarias.

Leibniz no necesitaba excusas para darse bombo, pero en este caso, como ocurría siempre con el bien dotado Johann Friedrich, tenía una agenda oculta. Buscaba ayuda financiera para poder seguir viviendo en París, porque, a pesar de la impresionante recepción que le habían dado, los esfuerzos de Leibniz para quedarse en la más culta y poderosa ciudad del universo, no iban del todo bien.

Durante su primer año en París, Leibniz tuvo la buena fortuna de tener a su lado al barón von Boineburg, un hombre que le entendía muy bien y que compartía sus intereses. Boineburg asignó a su protegido la misión de ocuparse de sus amenazados intereses inmobiliarios, lo que proporcionó a Leibniz una amplia cobertura para quedarse en París. Pero el barón murió a finales de 1672, dejando al filósofo sin uno de sus grandes patrocinadores. Y a modo de regalo de despedida, el agonizante Boineburg le legó a Leibniz como alumno a su hijo de dieciséis años.

Leibniz aprovechó su misión pedagógica y diseñó un férreo plan de aprendizaje para mantener ocupado al distinguido adolescente todos los días de la semana, desde las seis de la mañana hasta las diez de la noche, insistiendo en que ambos viviesen bajo el mismo techo. El joven Boineburg, desgraciadamente, se rebeló muy pronto contra las extremas exigencias de su tutor, prefiriendo en cambio cultivar su virilidad en compañía de sus iguales en los ambientes nocturnos de la ciudad. El aristocrático alumno y su rígido maestro llegaron a detestarse mutuamente. La madre del muchacho protestó en su nombre. Leibniz replicó quejándose de no haber sido apropiadamente remunerado por sus servicios pasados y presentes a la casa de Boineburg. Tras una larga guerra fría en la que hubo muy poca instrucción y nada de dinero, el otoño de 1674 Frau von Boineburg despidió al tutor de la familia.

A su regreso a Londres, Leibniz le había pedido al Elector de Mainz que le permitiese permanecer en París y seguir cobrando su sueldo de Mainz. El Elector le concedió permiso para "quedarse un tiempo" en Francia, pero de-

clinó pagarle a Leibniz el favor. El Elector simplemente no tenía ningún trabajo para un diplomático y matemático en una ciudad extranjera, y, como su hijo le tendría que explicar finalmente a Leibniz, "la liberalidad del príncipe no llega hasta el punto de causar la ruina de su hacienda".

Entonces Leibniz decidió centrarse en el campo de la jurisprudencia. La naturaleza de su práctica legal puede deducirse del ejemplo que nos proporciona el que fue su más importante cliente, el poderoso duque de Mecklenburg-Schwerin. Unos quince años antes, el duque se había casado con una de sus primas —principalmente para incorporar las tierras de ella a su ducado. Había muy poco amor en el corazón del duque, sin embargo, y pronto empezó a maltratar a su mujer. Ella huyó del país, y cuando los súbditos del duque se rebelaron contra su desgobierno, buscó refugio en la corte de Luis XIV. Desde la seguridad de sus aposentos en Versailles, el duque se convirtió al catolicismo y se fugó con una dama francesa. Esta vez sí que era amor —o ella era muy persuasiva—, porque, a la muerte de su primera esposa, el duque se tomó la molestia de volver a casarse con su consorte francesa de una forma más formal. Pero cuando la flor del amor por la rosa francesa empezó a marchitarse, la especie de Enrique VIII en miniatura que era el duque decidió divorciarse también de ella. Preocupado por hacer las cosas dentro de la legalidad, contrató a Leibniz para que averiguase cuáles eran las leyes eclesiásticas y estatales aplicables a su caso.

El joven y hábil jurista demostró que el matrimonio del duque con su primera mujer no había terminado propiamente con un divorcio en regla, y que, por lo tanto, su segundo matrimonio no era válido y podía anularse sin necesidad de divorcio. Las cosas se presentaban bien para el duque hasta que alguien puntualizó que la impecable lógica de Leibniz, lamentablemente, solamente se aplicaba a la *primera* boda con su segunda esposa, no a la segunda, que se había celebrado tras la muerte de la primera esposa. Leibniz se declaró satisfecho con el resultado, pero al duque no le hizo ninguna gracia, pues ahora se veía aparentemente obligado a cargar con su esposa francesa de por vida. El duque, seguramente calculando que su abogado estaba solamente en lo cierto en un cincuenta por ciento, le pagó tan sólo la mitad de lo acordado, ante lo cual Leibniz protestó indignadamente pero sin resultado.

Aunque andaba algo corto de dinero para sus gastos personales, Leibniz todavía contaba con su máquina de calcular para mirar de resolver sus problemas materiales. En 1675 tenía en su poder una versión mejorada, aunque todavía no completa, de su artefacto. Sin embargo, en vez de mandarla a la Royal Society, como le había prometido a Oldenburg, decidió enviársela a Colbert, confiando poder vendérsela. El primer ministro, que por aquel

entonces estaba tratando de equilibrar los enormes gastos de Luis XIV en Versailles con una serie de reformas en el gobierno parisino, necesitaba claramente cualquier ayuda que pudieran suministrarle para su departamento de contabilidad. Puso a disposición de Leibniz a algunos de sus artesanos. Desgraciadamente, aunque al estadista le pareció muy bien la idea de aquel invento, dedujo que su materialización física no estaba todavía en condiciones de realizar un trabajo útil, así que declinó comprarlo.

Leibniz depositó sus más caras esperanzas para la seguridad de su carrera en la Real Academia de Ciencias de París. La Academia era la versión del siglo XVII del nirvana intelectual. Sus dieciséis miembros disfrutaban de una pensión vitalicia, no tenían ningún tipo de obligaciones pedagógicas y tenían la satisfacción de saber que no había institución cultural igual de prestigiosa en todo el mundo. Las posibilidades de Leibniz de alcanzar tan feliz estado mejoraron considerablemente a finales de 1675 con la muerte de uno de los ilustres académicos. Las cosas se pusieron aún mejor cuando su candidatura recibió el respaldo de su amigo el abate Gallois. Pero finalmente, en otro de estos inexplicables arrebatos de hostilidad que se inmiscuían de repente en la vida de Leibniz, Gallois retiró ostentosamente su respaldo y la solicitud fue rechazada.

Más tarde, el filósofo insinuó que la Academia le había denegado la entrada en ella porque sus miembros consideraban que, con el holandés Christiaan Huygens y el astrónomo italiano Jean-Dominique Cassini ya en nómina, el número de emigrantes en la lista estaba ya cubierto. Otra versión de los hechos, sin embargo, sostiene que Gallois se estaba desquitando. Al parecer, un día que el abate estaba leyendo una docta disertación, Leibniz no pudo reprimir una sonrisa. El hipersensible Gallois la interpretó como una sonrisita de suficiencia y decidió tomarse cumplida venganza.

La desesperación de Leibniz por conseguir seguridad material resulta evidente en la euforia con que emprendió el que debe contarse como el menos probable de sus planes financieros. En una carta que escribió en octubre de 1675 a sus parientes de Alemania, les pide dinero para invertirlo en una oportunidad única:

> Habiendo conseguido reunir, debido a mi trabajo y a la gracia de Dios, una cierta cantidad de dinero, he encontrado la oportunidad de invertirlo para que produzca una renta permanente … Unas distinguidas personas de alto rango, que están favorablemente predispuestas hacia mi persona, me han propuesto la compra de determinado puesto, o cargo, que conlleva unos ingresos suficientes para compensar, en el curso del tiempo, la pequeña cantidad que

> es necesario invertir al principio. Estas personas, de las que el asunto depende en parte, me guardan el cargo, e impiden que otros, que están dispuestos a invertir una suma aún mayor para obtenerlo, se me adelanten … Por mi parte, no puedo sino pensar que las circunstancias son una especie de bendición divina y un regalo de Dios, que hace que todas las cosas estén en tan maravillosa armonía.

El cargo o prebenda para enriquecerse rápidamente que Dios tan amablemente tenía reservado para Leibniz debía de ser esencialmente un puesto de recaudador de impuestos, posiblemente de la clase de los que Luis XIV tenía la costumbre de vender a los miembros de la burguesía candidatos a un cargo, como medio para conseguir los fondos que necesitaba para financiar sus costosas aventuras militares. Con este puesto, Leibniz tendría derecho a recibir, según sus propios cálculos, 800 táleros anuales los primeros años, cantidad que ascendería a 1.000 táleros más adelante, suma que "todavía podría incrementarse".

Los aproximadamente mil táleros anuales que Leibniz calculaba que podría cobrar por su trabajo ideal en París resultaron ser más o menos la mitad de los ingresos que finalmente conseguiría cobrar en Hanover después de ímprobos esfuerzos para mejorar su situación financiera. Según los tipos de cambio vigentes en aquel momento, 2.000 táleros equivalían aproximadamente a unos 3.300 florines. Spinoza, sirva ello de comparación, se conformaba con unos 300 florines anuales (y habría que añadir que en Holanda los precios eran considerablemente más altos que en cualquier otra parte del continente). Si definimos una "unidad de filósofo" como la cantidad que un determinado filósofo necesita para mantenerse con un ánimo lo suficientemente bueno como para no dejar de filosofar, entonces podemos deducir:

1 unidad de Leibniz = 11 unidades de Spinoza

Es decir, sería posible proporcionar alimento, casa y ropa a unos once spinozas por el precio de un leibniz.

También es interesante apuntar que Leibniz dice a sus parientes en la carta que él ya ha conseguido "reunir un cierta cantidad de dinero". Sus ahorros no eran suficientes para cubrir la inversión que pretendía hacer, pero tampoco eran totalmente irrelevantes. Parece probable, por tanto, que el joven cortesano estaba ya en posesión de varios cientos de táleros —o varias unidades de Spinoza. En otras palabras, si se hubiera conformado con vivir de la forma en que Spinoza estaba acostumbrado a vivir —diga-

mos, alquilando una casa en las afueras de París, comiendo pasas al mediodía y gachas de leche por la noche, y vistiendo como el farmacéutico del pueblo— Leibniz tenía ya los medios necesarios para quedarse a vivir en París. Pero una opción como esta era claramente impensable. Leibniz daba por supuesto que la vida de la mente es, también, una vida de estatus. No pretendía dejar su impronta en una futura comunidad de la razón, sino en la rutilante sociedad del mundo real, con su limitada provisión de honores, cargos y prebendas.

Sin embargo, los planes que tenía Dios respecto al bienestar financiero de Leibniz resultaron ser diferentes de los que el filósofo había previsto. Sus parientes, que no habían tenido noticias de Gottfried desde hacía un tiempo, y que todavía ignoraban las razones que le habían llevado a París, declinaron participar en el plan de inversión para conseguir el cargo. Lo que sí hicieron, en cambio, fue levantar una vez más la típica nube de sospechas acerca de su patriotismo, su religiosidad y su conducta personal.

En su nada sutil mensaje de 1675 al duque de Hanover, Leibniz se lamenta: "Un hombre como yo no tiene otra opción que buscar a un Gran Príncipe". Suspira por la llegada del día en que "habré llevado mi nave a buen puerto y no me veré obligado a correr detrás de nadie". Está seguro de que una modesta suma de dinero y un título correspondiente a su valía es todo lo que necesita para realizar su destino: "Pues la experiencia me ha enseñado que la gente sólo empieza a buscarte ansiosamente cuando tú ya no tienes necesidad de buscarlos a ellos".

Pero esta situación no llegó a darse. La nave de Leibniz nunca llegó a buen puerto. Y aunque acumuló cargos, títulos y ahorros suficientes como para ser considerado un hombre realmente acaudalado, nunca dejó de correr detrás de la gente en busca de más dinero y más seguridad. Para Leibniz, la vida fue una lucha constante contra los estragos del mundo material, una queja eterna contra la precariedad de la existencia —una realidad que se yuxtapone curiosamente con la optimista metafísica que publicó más tarde y según la cual todo sucede para bien en el mejor de los mundos, y el alma inmaterial permanece inmune ante todas las fuerzas exteriores.

Leibniz nunca lo vio como una forma de codicia; lo veía como una parte de su plan para hacer progresar a las ciencias y servir a Dios. Una y otra vez, mientras discutía con un patrono tras otro para reclamar el dinero que creía que le debían, mostraba auténtica consternación, como si estuviera asistiendo no sólo a un agravio que le hacían a él, sino como una injusticia a toda la humanidad, que sufriría innecesariamente si uno de sus mejores filósofos no podía conseguir el dinero que necesitaba para librarse de las

preocupaciones materiales. Sus contemporáneos, sin embargo, parecían albergar pocas dudas al respecto. Eckhart, un hombre que por lo general era muy positivo, dice: "El amor de Leibniz por el dinero era casi sórdido".

Durante la mayor parte de su estancia en París, sin embargo, Leibniz tenía un plan alternativo, aunque la perspectiva de tener que recurrir a él no le hacía nada feliz. En fecha tan temprana como 1673, el duque de Hanover le había ofrecido un empleo en su corte —en Hanover. La proposición se cernía sobre el futuro de Leibniz con toda la negrura de una casa oscura a la que un niño sabe que tiene que regresar en algún momento antes de que caiga la noche. Durante tres años, Leibniz se las ingenió para sortear la oferta, esforzándose por mantenerla viva pero sin aceptarla. Su carta de 1675 al duque sería su último y animoso esfuerzo por mantener el juego un poco más.

LA RAZÓN DE SUS ESFUERZOS, por supuesto, era el trabajo. A pesar de sus preocupaciones económicas y de otras distracciones, en sus años parisinos Leibniz llevó a cabo su trabajo científico con el vigor de toda una universidad. Era una máquina de aprender. Su capacidad para estudiar y para escribir era espectacular, por no decir espeluznante. Las 150.000 páginas manuscritas que se conservan en sus archivos le sitúan seguramente en primer lugar, o muy cerca del primer lugar, en la lista de los intelectuales más productivos de la historia, tanto si medimos esta productividad en ppm (palabras por minuto de vida), en ipm (ideas por minuto) o en cualquier otro sistema métrico.

A primera vista, las investigaciones de Leibniz en París muestran todos los signos reveladores de la omnimanía que caracterizó a sus primeras actividades en Alemania. A la lista de brillantes ideas que mencionaba en su escrito de 1671 al duque de Hanover, habría que añadir ahora el diseño para un nuevo tipo de reloj, nuevos puntos de vista sobre una variedad de cuestiones históricas, y el proyecto de traducir determinados textos antiguos. Mostró un interés particular en las artes mecánicas. Visitó a muchos artesanos en sus talleres, constatando que "aquí [en París] hay una infinidad de cosas curiosas en orfebrería, esmaltado, fabricación de vidrio, relojería, curtiduría y manufactura del peltre".

También sentía una fascinación irresistible por todo tipo de misterios y por las cosas más increíbles. Su extensa red de agentes de inteligencia le mantenían informado de las últimas rarezas, como la de un hombre capaz de comer fuego (aparentemente cubriendo su lengua con una especie de resina); un gigante de 2 metros 15 cm; varios desastres naturales inexplicables, como una montaña que supuestamente se había hundido sobre sí misma; y,

por supuesto, los últimos progresos en alquimia. En cierta ocasión, en un momento posterior de su vida, habiendo oído hablar de un perro que hablaba, organizó un viaje especialmente para visitar a aquella bestia prodigiosa. (Volvió impresionado, pero no convencido de que el caso requiriese ningún cambio en sus puntos de vista relativos al alma de los animales). No tiene nada de sorprendente que Leibniz se quejara con frecuencia de no tener tiempo para nada.

Sin embargo, en sus años parisinos Leibniz exhibió un grado de concentración en sus estudios que es excepcional en su larga carrera. El centro de su pasión intelectual eran ahora las matemáticas. A pesar de la inadecuada instrucción que había recibido en Alemania, el audaz autodidacta pronto se puso al nivel de los mejores matemáticos de París y empezó a hacer sus propias contribuciones fundamentales.

Las investigaciones matemáticas de Leibniz se centraron inicialmente en la sumación de series infinitas. La cuestión que le importaba era la de la indivisibilidad, y lo infinitamente pequeño en su mente estaba relacionado con determinadas verdades metafísicas fundamentales sobre la naturaleza de la sustancia, la materia y la mente. Su intuición le decía que el problema de cómo explicar la presencia de una infinidad de puntos en una línea era un caso particular del problema de cómo explicar la relación existente entre unas almas indivisibles, puntuales, y el continuum del mundo material. Más o menos por la misma razón que no es posible ensartar un número determinado de puntos para formar una línea, también creía que ningún principio puramente físico o material podría nunca explicar nada en el mundo material, y que, en consecuencia, se necesitaba un principio —una "sustancia"— incorpórea o "mental" para explicar la unidad y actividad de los fenómenos. A este complejo de ideas lo llamó "el laberinto del continuo". Siguiendo estas premisas por uno de los extremos del laberinto, descubriría el cálculo; y yendo en la dirección contraria, llegaría a imaginarse un mundo compuesto exclusivamente de un número infinito de almas puntuales e inmortales. Todos los logros matemáticos de Leibniz al final de su vida, y también buena parte de su metafísica, tuvieron su origen en las ideas concebidas en París antes de cumplir los treinta años.

Si el cuatrienio de París fue su época de gloria, el treinta aniversario de Leibniz, su último año en la Ciudad de la Luz, fue su *annus mirabilis*. Este fue el año en que inventó el cálculo, y el año en que sus ideas filosóficas estuvieron en un estado productivo más fluido y caótico. También fue el año en que se enfrentó a Spinoza, primero como idea y luego en persona. Si hubo un momento en el que el cortesano errante tuvo la oportunidad de

defender consistentemente la idea de que sus frenéticos esfuerzos para encontrar una posición segura en la vida coincidían de hecho con el interés general de la humanidad, ese fue el momento.

El año de los milagros empezó a finales de agosto de 1675 con la llegada de Walther Ehrenfried von Tschirnhaus. Recién llegado de su estancia en Londres, Tschirnhaus se presentó en la puerta de Leibniz en el Hôtel des Romains con una carta de presentación de Henry Oldenburg. Fuera de su patria, los dos jóvenes alemanes trabaron una amistad instantánea que alcanzaría un grado de intimidad raramente equiparable a ningún otro en la vida de Leibniz. Leibniz estaba tan complacido con su nuevo amigo que inmediatamente escribió a Oldenburg: "Habernos enviado a Tschirnhaus ha sido un verdadero acto de amistad. Me complace su compañía y veo en él unas cualidades excelentes, a pesar de su juventud". (En el momento de escribir esta carta, Tschirnhaus tenía veinticinco años y Leibniz veintinueve).

En un diálogo imaginario escrito el año siguiente; Leibniz otorga a Tschirnhaus un papel estelar en el semianagramático personaje de Charinus. "Era un joven procedente de una distinguida familia", escribe, "que sin embargo poseía un carácter inquisitivo y que tenía muchas ganas de aprender; se había alistado en el ejército a muy tierna edad y se había hecho famoso por sus extraordinarias hazañas". (En dicho diálogo, naturalmente, Charinus tiene mucho que aprender del sabio Pacidius, el Conciliador alter ego de Leibniz). Su amistad fue lo suficientemente intensa como para admitir alguna que otra pelea. Walther tiene "la costumbre de robar cosas", dijo enfurruñado Gottfried años más tarde en conexión con la disputa acerca del cálculo, y ambos estuvieron muchos años sin hablarse antes de hacer finalmente las paces.

En el Hôtel des Romains, los dos expatriados se enzarzaron inmediatamente en unas apasionadas discusiones matemáticas. Sus debates alcanzaban tal intensidad que los papeles que usaron en ellas y que se conservan en los archivos de Leibniz están llenos de tachaduras y anotaciones a mano de los dos. Fue por esta época que Leibniz atravesó el umbral del cálculo. En una nota escrita el 29 de octubre de 1675, dos meses después de la llegada de Tschirnhaus, Leibniz usó por vez primera el símbolo ≡ para referirse a la integración, sustituyendo al antiguo "omn" (por "omnes"). Dos semanas después, el 11 de noviembre, utilizó dx por primera vez para representar la "diferencial de x". Leibniz creía en este momento ser el único que estaba en posesión del método general que conocemos como el cálculo. En un momento dado, Leibniz trató de compartir sus nuevas ecuaciones con Tschirnhaus. Pero el joven guerrero —que al fin y al cabo no estaba a la altu-

ra del hombre mucho más perspicaz sentado al otro lado de la mesa— las desestimó como una mera forma de jugar con los símbolos.

Durante todo el otoño y el invierno de 1675, y hasta bien entrada la primavera de 1676, Leibniz puso en orden sus ideas sobre el cálculo. No fue hasta que lo tuvo todo por escrito que supo, por mediación de Oldenburg, que un profesor universitario de Cambridge llamado Isaac Newton y que llevaba una vida recluida, había llegado sustancialmente a las mismas conclusiones y había hecho el mismo descubrimiento diez años antes.

Pero no eran solamente las matemáticas las que llenaron las habitaciones del Hôtel des Romains en estas semanas cruciales en las que Leibniz descubrió el cálculo. Tschirnhaus apenas podía evitar sacar a colación el espectro de su filósofo vivo favorito: Spinoza. Poco después de la llegada de Tschirnhaus a París, Leibniz se sumergió de nuevo en el *Tractatus Theologico-Politicus*. Sus cuadernos de notas se llenaron súbitamente de citas y resúmenes del libro del famoso ateo —unas dieciséis páginas en total, seguidas de breves anotaciones que, por lo general, prolongan más que contradicen las afirmaciones del autor. Las críticas a las escrituras que hace Spinoza —como era de esperar— apenas encontraron resistencia por parte del joven alemán. Una de las notas parisinas de Leibniz sobre el *Tractatus*, sin embargo, es una advertencia contra la posibilidad de un acercamiento demasiado directo. Cuando Spinoza alude indirectamente a la doctrina que identifica a Dios con la Naturaleza, Leibniz escribe, sin rodeos: "No estoy de acuerdo con esto".

Los tête-à-tête con Tschirnhaus y las lecturas renovadas del *Tractatus* despertaron de nuevo las ganas de Leibniz de establecer contacto personal con el gran pensador de La Haya. La misma semana de noviembre en que usó por vez primera la *dx* del cálculo, Leibniz reanudó, de una forma extrañamente indirecta, el intercambio epistolar con Leibniz que había empezado en 1671.

El 18 de noviembre de 1675, George Hermann Schuller mandó una carta a Spinoza, supuestamente de parte de su amigo Tschirnhaus, desde París. Schuller empieza dándole las gracias a Tschirnhaus por haberle facilitado una carta de presentación para Christiaan Huygens, que le ha sido muy útil para encontrar un trabajo como tutor del hijo de Colbert. Tras discutir un problema filosófico ocasionado básicamente por un error en la copia que tenía Tschirnhaus de las proposiciones sobre la *Ética*, Schuller pasa al objetivo principal de la carta. Le cuenta que en París Tschirnhaus ha conocido a un hombre llamado Leibniz y ha "entablado una estrecha amistad con él".

Prosigue describiendo a este nuevo conocido en unos términos que, con toda seguridad, despertarán el interés de Spinoza. Según Tschirnhaus, dice Schuller, Leibniz es un hombre

> de una notable erudición, muy versado en las diversas ciencias y libre de los típicos prejuicios teológicos … Por lo que se refiere a la Ética … Leibniz es un experto y habla solamente desde los dictados de la razón … Está muy cualificado en física y especialmente en los estudios metafísicos sobre Dios y el Alma … Este mismo Leibniz tiene una muy buena opinión del *Tractatus Theologico-Politicus*, tema sobre el cual os escribió en cierta ocasión una carta que tal vez recordaréis.

Leibniz, pues, es un spinozista en ciernes. Y tiene "una muy buena opinión" de la obra que en su momento describió a Antoine Arnauld calificándola de "horrible" y "espantosa". A continuación viene el motivo de todas estas palabras amables: Tschirnhaus cree que Leibniz está "preparado para recibir" los escritos de Spinoza. Schuller se apresura a añadir que si Spinoza se negaba a permitir que Tschirnhaus compartiese el evangelio secreto, el filósofo no tendría por qué dudar de que Tschirnhaus "lo seguiría manteniendo honorablemente en secreto, de acuerdo con la promesa hecha, del mismo modo que hasta ahora no ha hecho la menor alusión al mismo".

Lo que Tschirnhaus puede haber entendido por "la menor alusión" es algo que se presta a discusión. La referencia de Schuller a una carta anterior de Leibniz a Spinoza sugiere claramente que el propio Leibniz estaba involucrado en la redacción de esta comunicación con Spinoza. ¿De qué otra forma podían Schuller y Tschirnhaus haber tenido conocimiento de una carta que Leibniz había mandado a Spinoza varios años antes de que cualquiera de los dos hubiera conocido a Spinoza? Y si Leibniz estaba involucrado en este particular ejercicio de persuasión, es casi seguro que había tenido algún indicio del tesoro oculto que estaba en posesión de Tschirnhaus. De hecho, se sabía que Spinoza había escrito una completa exposición de su filosofía: Oldenburg estaba enterado de ello, igual que otros muchos amigos de Spinoza, por no mencionar a algunos teólogos holandeses sumamente airados. Lo más probable es que Leibniz conociera perfectamente la existencia del alijo de sabiduría secreta que estaba en poder de Tschirnhaus, y estaba ansioso por echarle el guante. La comunicación de Schuller en nombre de Tschirnhaus era, en realidad, una petición de Leibniz a Spinoza.

Spinoza, evidentemente, consideró aquella petición como un asunto de una gran importancia, pues su respuesta se produjo el mismo día que había

recibido la carta de Schuller. Aunque, en París, dicha respuesta tuvo que haber caído como un humillante mazazo:

> Creo conocer al Leibniz del que escribe gracias a la correspondencia que hemos mantenido, pero no entiendo por qué razón él, un Consejero de Frankfurt, ha tenido que ir a Francia. En la medida en que puedo juzgarlo por sus cartas, me parece que es una persona de mentalidad liberal y muy versada en todas las ciencias. De todos modos, creo que no es prudente confiarle mis escritos de una forma tan precipitada. Quisiera averiguar primero qué está haciendo en Francia y oír qué opina nuestro amigo Tschirnhaus de él cuando lo haya tratado un poco más y tenga un conocimiento más completo de su carácter.

¿Por qué rechaza Spinoza la tentativa de aproximación de Leibniz? Muy probablemente, como sabemos, determinados acontecimientos recientes —la ejecución de van den Enden en París y la amenaza de violencia contra Spinoza en La Haya por parte del populacho— le habían vuelto excepcionalmente cauteloso respecto a sus contactos con París. La pregunta que formula para Tschirnhaus es, de hecho, esta: ¿Es Leibniz un espía?

Mientras Leibniz se preparaba para vencer las defensas de Spinoza, sufrió un doloroso revés en sus planes para permanecer en París. El 11 de enero de 1676, en el preciso momento en que estaba componiendo su habitual felicitación de Año Nuevo para Johan Friedrich, recibió la notificación formal de su nombramiento como bibliotecario en la corte del duque. El significado estaba muy claro: lo tomas o lo dejas. Al no tener ninguna otra ocupación honorable a la vista, Leibniz concluyó su salutación de Año Nuevo al duque diciendo que estaba encantado de aceptar el cargo de bibliotecario. Ese mismo día, evidentemente temiendo la posibilidad de tener que regresar a Alemania, le mandó una carta a Jean-Baptiste Colbert solicitándole una vez más su ayuda para conseguir una plaza en la Academia Francesa. A esta siguió una avalancha de cartas a otros notables de París, todas ellas solicitando ayuda para obtener una posición que pudiera evitarle el horror de la vida en Hanover.

Incluso mientras compatibilizaba sus perspectivas de trabajo con el cálculo, sin embargo, Leibniz no cejó en su empeño de averiguar la verdad respecto a Spinoza. El rechazo de su solicitud a ser admitido en el club de fans de Spinoza, al parecer, apenas modificó su deseo de sacar a la luz la sabiduría secreta del misterioso filósofo del norte. No tenemos constancia de que Spinoza expresase nunca su consentimiento a la petición de Tschirnhaus de

compartir sus escritos con Leibniz. Es posible que el trío Schuller / Tschirnhaus / Leibniz dirigiese otra solicitud al filósofo de La Haya durante las vacaciones de invierno, que recibiese inmediatamente una respuesta favorable, y que destruyese luego las pruebas. Pero no parece probable. Sí tenemos constancia, en cambio, de que, unas semanas después de que le negaran el permiso para hacerlo, Tschirnhaus compartió en efecto con Leibniz lo que sabía del contenido de la obra maestra de Spinoza.

En un pedazo de papel que data de principios de febrero de 1676, Leibniz escribió las primeras palabras de una historia que llegaría a dominar el resto de su vida: "Tschirnhaus me ha contado muchas cosas acerca del libro del Sr. de Spinoza".

10

Una filosofía secreta de la totalidad de las cosas

"El libro de Spinoza tratará de Dios, la mente y la bienaventuranza, o de la idea del hombre perfecto", anuncia Leibniz en las notas sobre sus discusiones con Tschirnhaus. A continuación atribuye a Spinoza una serie de afirmaciones que pueden parecer impenetrables a los no iniciados: "Sólo Dios es sustancia"; "todas las criaturas son solamente modos"; "la mente es la idea misma del cuerpo", y "el hombre no es en absoluto libre —aunque participa de la libertad más que otros cuerpos". Dentro de los márgenes de una sola hoja de papel, Leibniz detalla las doctrinas más características de la filosofía de Spinoza.

Es un hecho poco común en la historia de la filosofía que un abstruso sistema metafísico consiga resumir todo lo importante de una época, y mucho más raro aún que dicho sistema presagie una verdadera revolución mundial. Esta era, sin embargo, la naturaleza del sistema que Leibniz estaba considerando, y cuyas implicaciones fue, posiblemente, el primero en comprender plenamente.

"El vulgo empieza a filosofar a partir de las cosas creadas, Descartes lo hacía a partir de la mente, [y Spinoza] a partir de Dios", prosigue Leibniz. Es imposible hacer una síntesis más exacta de la filosofía de Spinoza —salvo posiblemente la afirmación de que "Spinoza empieza *y termina* en Dios". La Primera Parte de la *Ética* se titula "Sobre Dios"; pero de hecho

toda la filosofía de Spinoza trata de Dios, el tema en el que ahora nos centramos.

Dios

Dios se convirtió en el nombre de un problema en el siglo XVII. Sin duda fueron muchos los factores históricos que contribuyeron a este inesperado desarrollo. La asombrosa diversidad de doctrinas religiosas surgidas de la Reforma, por ejemplo, produjo un sinfín de nuevas concepciones de la divinidad, ninguna de las cuales parecía llevarse especialmente bien con las demás; y esto, a su vez, estimuló muchas teorizaciones relativas a sus similitudes y diferencias. El tono cada vez más secular de la vida pública y económica, asimismo, erosionó parcialmente las pruebas en que se basaba naturalmente la creencia. Entre una pequeña élite de europeos educados, sin embargo, fue la ciencia moderna la que proyectó de un modo más intenso su foco sobre el Todopoderoso. Los individuos más instruidos no podían pasar por alto el hecho de que los más recientes avances en el conocimiento humano hacían insostenibles las historias sancionadas por la Biblia sobre la génesis y la estructura del cosmos. *Eppur si muove*, "y a pesar de todo se mueve" —las palabras que supuestamente pronunció Galileo refiriéndose a la Tierra al final de su juicio— se habían convertido en el grito de guerra de los más innovadores pioneros de la humanidad.

Mirando ahora hacia atrás, por supuesto, sabemos que la ciencia tenía todavía un largo camino por recorrer. Pero ya entonces había al menos dos filósofos con visión de futuro que podían ver hacia dónde se dirigía. La investigación científica de la naturaleza, sospechaban nuestros héroes, podría un día desentrañar los misterios del mundo en la forma de una serie de causas eficientes. Los milagros se difuminarían entre las brumas de la ignorancia, y el cosmos se revelaría en todo su esplendor como una grandiosa pero en último término autosuficiente máquina. En ese caso, ¿qué le quedaría a Dios por hacer? En tiempos más recientes, el físico Richard Feynman ha formulado el problema de una forma muy lacónica: cuando uno comprende las leyes de la física, ha puntualizado, "la teoría según la cual todo está dispuesto como una especie de escenario para que Dios observe cómo el hombre se debate entre el bien y el mal, le parece totalmente inadecuada". O, como lo dice el físico Steven Weinberg: cuantas más cosas sabemos acerca de los orígenes del universo, más absurdo nos parece.

Para los filósofos del siglo XVII, el problema no era tanto la *existencia* de Dios —pues ningún escritor de entonces, ni siquiera Spinoza, dudaba explí-

citamente de ella—, sino más bien la *función* de Dios. Si la ciencia conseguía explicar finalmente todos los hechos de la naturaleza a partir de una serie de principios puramente mecánicos, entonces, parecía claro que el viejo Dios providencial de los milagros se quedaría sin trabajo. La ciencia y la religión —o Dios y la Naturaleza— parecían enzarzados en un conflicto irreconciliable, o esa era la sensación que tenían los filósofos del siglo XVII.

En la *Ética*, Spinoza presenta su audaz solución al aparente conflicto entre Dios y la Naturaleza, una solución cuyos aspectos fundamentales ya estaban indudablemente claros en su mente cuando fue expulsado de la comunidad judía a los veinticuatro años. Según el punto de vista de Spinoza, para formularlo de una forma sencilla, Dios y la Naturaleza no están, y nunca estarán, en conflicto por la sencilla razón de que Dios *es* la Naturaleza. "Yo no distingo entre Dios y la Naturaleza como han hecho todos aquellos de quienes tengo conocimiento", le explica Spinoza a Oldenburg. En la Parte IV de la *Ética*, acuña una enigmática frase que desde entonces ha venido a representar la totalidad de su filosofía: "Deus sive Natura (Dios, o la Naturaleza)", que en realidad significa: "Dios, o lo que es lo mismo, la Naturaleza". Sobre la base de esta audaz intuición, Spinoza edifica algo que se parece mucho a una nueva forma de religión —y que debería de considerarse tal vez como la primera religión de la era moderna (aunque también sería correcto decir que, en cierto modo, representaba la reinstauración de una antigua religión olvidada desde mucho tiempo antes).

La "Naturaleza" de la que se trata aquí no es la naturaleza floreciente y rumorosa de la que hablamos normalmente (aunque también la incluye). Está más cerca de lo que entendemos por "naturaleza" en expresiones como "la naturaleza de la luz" o "la naturaleza del hombre" —es decir, la "naturaleza" que es objeto de la indagación racional. En la medida en que Spinoza habla de la Naturaleza con una *N* mayúscula, se refiere a una generalización respecto a todas las otras "naturalezas". Es la "Naturaleza" de todo, o aquello que hace que todas las demás naturalezas sean lo que son. También podemos pensar en la "naturaleza" como en una "esencia"; la Naturaleza, en este sentido, es la esencia del mundo, es decir, aquello que hace que el mundo sea lo que es.

La característica más importante de la Naturaleza de Spinoza —y en cierto modo, la esencia misma de su filosofía— es que, en principio, es inteligible o comprensible. Su filosofía es, en un nivel muy profundo, una declaración de confianza respecto a que no hay nada en el mundo que sea, en última instancia, misterioso; no hay unas deidades inescrutables tomando decisiones arbitrarias, ni fenómenos que no se sometan a una indagación razonada —si bien esta indagación puede ser inherentemente

interminable; en pocas palabras, que no hay nada que no pueda ser conocido— aunque no necesariamente lo conozcamos todo.

El concepto que tiene Spinoza de Dios, o de la Naturaleza, tiene esto en común con las nociones más pedestres de la divinidad: Dios es la causa de todas las cosas. De todos modos, como Spinoza se apresura a añadir, Dios "es la causa inmanente de las cosas, no su causa transitiva". Una "causa transitiva" es exterior a su efecto. Un relojero, por ejemplo, es la causa transitiva de su reloj. Una causa "inmanente" está de algún modo "dentro" o "junto a" aquello que causa. La naturaleza de un círculo, por ejemplo, es la causa inmanente de su redondez. Lo que afirma Spinoza es que Dios no está fuera del mundo y lo crea; no, Dios existe *en* el mundo y subsiste junto con aquello que crea: "Todas las cosas, digo, están en Dios y se mueven en Dios". Dicho de una forma sencilla: el Dios de Spinoza es un Dios *inmanente*.

Spinoza también se refiere a su "Dios, o Naturaleza" con la palabra "Sustancia". Una sustancia es, hablando de un modo muy general, aquello sobre lo que los "atributos" —las propiedades que hacen que una cosa sea lo que es— se posan. Para eludir el lenguaje críptico de la metafísica aristotélica y medieval, podemos pensar en una sustancia como en aquello que es "verdaderamente real", o como el último constituyente de la realidad. Lo más importante de ser una sustancia es que ninguna sustancia puede reducirse a ser el atributo de ninguna otra sustancia (que sería, en este caso, la "verdadera" sustancia). La sustancia es el lugar donde se acaba la excavación, donde toda indagación llega a su fin.

Antes de Spinoza se daba generalmente por supuesto que hay muchas sustancias de estas en el mundo. Mediante una cadena de definiciones, axiomas y pruebas, sin embargo, Spinoza pretende demostrar de una vez por todas que de hecho solamente puede haber una Sustancia en el mundo. Esta Sustancia única tiene "infinitos atributos" y es, en realidad, Dios. Leibniz lo sintetiza fielmente: Según Spinoza, escribe, "sólo Dios es una sustancia, o un ser que subsiste por sí mismo, un ser que puede ser concebido por sí mismo".

Según Spinoza, además, todo lo que hay en el mundo es meramente un "modo" de un atributo de esta Sustancia, o Dios. "Modo" es simplemente la forma latina de decir "manera", y los modos de Dios son simplemente las maneras en que la Sustancia (es decir, Dios, o la Naturaleza) manifiestan su esencia eterna. Una vez más, Leibniz da en el clavo en su anotación sobre la discusión con Tschirnhaus: "Todas las criaturas son solamente modos".

En este punto, lo más normal sería experimentar alguna dificultad a la hora de respirar, y no solamente debido al elevado nivel de abstracción del pensamiento de Spinoza. El mensaje más bien inquietante del filósofo es

que cada cosa de este mundo —cada ser humano, cada pensamiento o idea, cada hecho histórico, el planeta Tierra, las estrellas, las galaxias, todos los espacios que se extienden entre ellas, el desayuno de esta mañana, e incluso este libro— no es, en cierto modo, más que otra forma de pronunciar la palabra Dios. El ser-en-sí, en cierto modo, es la nueva divinidad. No hay que extrañarse, por tanto, de que el poeta alemán Novalis tachase a Spinoza de ser "un hombre ebrio de Dios". Hegel —que era muy aficionado a este tipo de metáforas— decía que, para filosofar, "uno tiene primero que saborear el éter de esta única sustancia". Posiblemente fue Nietzsche quien más se aproximó al espíritu de Spinoza cuando dijo que el filósofo "deificaba el Todo y la Vida para encontrar la paz y la felicidad frente a ella".

Spinoza deduce muchas cosas de su concepto de Dios, pero una de ellas en particular merece que le prestemos atención por el lugar central que ocupa en las controversias posteriores. En el mundo de Spinoza, todo lo que sucede, sucede necesariamente. Una de las proposiciones más conocidas de la *Ética* es "Las cosas no podrían haber sido producidas por Dios de ninguna manera o en ningún otro orden que el efectivamente existente". Esta es una inferencia lógica de la proposición según la cual la relación de Dios con el mundo es como la de una esencia con sus propiedades: Dios no puede decidir un día hacer las cosas de un modo distinto, del mismo modo que un círculo no puede elegir no ser redondo, o una montaña renunciar al valle que se forma en su ladera. A veces nos referimos al punto de vista según el cual hay un aspecto "necesario" en las cosas con el inapropiado nombre de "determinismo".

Spinoza admite, por supuesto, que en el mundo que nos rodea hay muchas cosas que parecen *contingentes* —o meramente posibles y no necesarias. Es decir, parece que las cosas no tienen por qué ser de la forma que son: la Tierra podría no haberse formado; este libro podría no haber sido publicado; etcétera. De hecho, Spinoza dice explícitamente que *cada* cosa particular del mundo es contingente cuando la consideramos exclusivamente con respecto a su propia naturaleza. En términos técnicos, dice que la "existencia" no pertenece a la esencia de nada —exceptuando a Dios. Así, a determinado nivel, Spinoza representa exactamente lo contrario de la habitual caricatura del determinista como reduccionista, pues, de acuerdo con su forma de pensar, nosotros los seres humanos no estamos nunca en condiciones de entender la completa y específica cadena causal que confiere a cada cosa individual su carácter necesario; por consiguiente, nunca estaremos en condiciones de reducir todos los fenómenos a un conjunto finito de causas inteligibles, y a nosotros, en cierto modo, todas las cosas tienen que parecernos siempre radicalmente libres. (En este sentido, por cierto, deberíamos

considerar a Spinoza como un empirista radical). En términos algo menos técnicos, podríamos decir que, desde un punto de vista humano, todo tiene que parecer siempre contingente; aunque, desde un punto de vista divino o filosófico, todo sea, no obstante, necesario. Desde un punto de vista filosófico —y solamente desde un punto de vista filosófico— la distinción entre lo posible y lo real desaparece: si algo puede ser, es; si no puede ser, no es.

Spinoza se esmera en demostrar que su determinismo no limita la libertad de Dios. Ser libre, tal como lo define él, es poder actuar de acuerdo con tu propia naturaleza (y no de acuerdo con la naturaleza de otro). En otras palabras, Spinoza supone que lo contrario de la libertad no es la necesidad, sino la compulsión o la coacción. Dado que Dios —y solamente Dios— actúa puramente por la necesidad de su propia Naturaleza, Dios es absolutamente libre. Leibniz asimila este punto bastante bien, también: "[Spinoza] cree que la libertad consiste en esto, en que una acción o determinación resulta no de un impulso extrínseco, sino solamente de la naturaleza del agente. En este sentido tiene derecho a decir que solamente Dios es libre".

Aunque estas embriagadoras nociones nos dejen haciendo conjeturas y tratando de adivinar qué piensa Spinoza que es Dios, no nos cabe ninguna duda de su pensamiento respecto de lo que Dios *no es*. (Y la sensación de que el Dios de Spinoza es más comprensible en negativo, como veremos, resultará tener unas implicaciones fundamentales). El Dios de Spinoza no es el Dios de las escuelas dominicales de catequesis ni el de las lecturas bíblicas. No es ese ser sobrenatural que se levanta una mañana, decide crear un mundo y luego, al cabo de una semana, se para a contemplar su obra. De hecho, Dios no tiene ninguna clase de "personalidad": no es macho ni hembra, no tiene pelo, ni preferencias, no es diestro ni zurdo; no duerme, sueña, ama, odia, decide o juzga, no tiene "voluntad" o "intelecto" de la forma en que normalmente se entienden estos términos.

Tampoco tiene ningún sentido decir que Dios es "bueno", según Spinoza. En la medida en que todo en este mundo se sigue necesariamente de la esencia eterna de Dios, de hecho, hemos de inferir que todas esas cosas que consideramos "malas" están *en* Dios de la misma manera que aquellas que consideramos "buenas". Pero, explica Spinoza con más detalle, no existen el bien y el mal en un sentido absoluto. El bien y el mal son nociones relativas —relativas a nosotros y a nuestros intereses y costumbres particulares. El Dios de Spinoza —o la Naturaleza, o la Sustancia— puede ser perfecto, pero no es bueno.

El Dios de Spinoza no interviene en el curso de los acontecimientos —pues ello equivaldría a invalidarse a sí mismo— ni tampoco hace milagros —pues ello sería contradecirse a sí mismo. Y sobre todo, Dios no juzga a los indivi-

duos, ni los manda al cielo o al infierno: "Dios no dicta leyes a la humanidad para premiarla si las cumple o castigarla si las transgrede" o, para decirlo más claramente, las leyes de Dios no son de una naturaleza tal que puedan ser transgredidas.

Todas las nociones tradicionales de un Dios barbudo repartiendo premios y castigos desde el cielo, según el punto de vista de Spinoza, son ejemplos despreciables de la predilección humana por el antropomorfismo. Obsesionados por nuestra imaginación desbordada, nosotros los humanos a menudo atribuimos a Dios cualquier cosa que nos parece deseable como hombres. Pero "adscribir a Dios los atributos que hacen perfecto a un hombre sería tan erróneo como adscribir a un hombre los atributos que hacen perfecto a un elefante o a un asno", como dice Spinoza, en ton de mofa, a Blijenburgh. "Si un triángulo pudiese hablar", añade, "diría que Dios es perfectamente triangular".

En el categórico rechazo que lleva a cabo Spinoza de la concepción antropomórfica de Dios podemos vislumbrar un vínculo muy profundo entre su metafísica y su política. Según el análisis político expuesto por vez primera en el *Tractatus*, la idea ortodoxa de Dios es uno de los puntales de la tiranía. Los teólogos, sugiere Spinoza, promueven la creencia en un Dios temible, justiciero y punitivo para conseguir la obediencia de las masas supersticiosas. Un pueblo que viviese bajo el Dios de Spinoza, por otro lado, podría prescindir fácilmente de la opresión teocrática. Lo máximo que requeriría sería unos cuantos científicos y filósofos.

El concepto spinozista de la divinidad es tan claramente la antítesis del concepto teocrático, de hecho, que plantea automáticamente la cuestión de si Spinoza inventó este nuevo Dios para salvarse a sí mismo o para destruir el orden político imperante. En la medida en que el Dios de Spinoza es más fácil de entender en negativo —es decir, por aquello que *no es*: una deidad personal, providencial, creadora—, en esta misma medida su compromiso político podría parecer que es previo a su filosofía. Es decir, su metafísica sería inteligible principalmente como la expresión de su proyecto político: derrocar a la teocracia.

Hay muchas más sutilezas en el estimulante concepto de Dios que tiene Spinoza, y el filósofo extrae de él muchas más implicaciones de las que hemos apuntado aquí. Su *Ética* es, a primera vista, un espinoso matorral de términos arcaicos y abstracciones imponentes; pero la recompensa que obtiene quien atraviesa esta barrera es muy grande. No menos atractiva resulta la experiencia estética, pues la intrincada malla de definiciones, axiomas y proposiciones es, de algún modo, un poema en prosa, una deslumbrante escultura intelectual. Pero el punto final a considerar aquí es simplemente el

método que Spinoza afirma seguir en su exposición de la naturaleza de Dios.

Incrustada en este método se encuentra la más ambiciosa afirmación de Spinoza. Su concepto de Dios no es una intuición ni una revelación ni una preferencia, sostiene; más bien se sigue con rigurosa necesidad de la guía de la razón. Admite que puede ver tan claramente a Dios como puede ver los resultados de una demostración geométrica: "Lo sé de la misma forma que sé que la suma de los tres ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos", tal como lo dice con una frase que se ha hecho famosa. También mantiene que cualquier otra persona razonable tiene que ver a Dios del mismo modo.

La mente

Si ser Dios era un problema en el siglo XVII, ser humano parecía directamente un error. En esta época crucial, la humanidad europea tuvo que encajar los golpes más severos a su autoestima colectiva. Hasta entonces, se había considerado como algo autoevidente que la Tierra era el centro del cosmos, que la Europa cristiana era la fuente de la civilización, y que el ser humano era el propósito último de la creación. Copérnico y Galileo acabaron con la primera de estas verdades; Colón y los chinos, entre otros, se confabularon para eliminar la segunda; y la tercera se quedó como colgando incómoda en el aire. Naturalmente, Darwin todavía no era ni siquiera un sueño, y la mayoría moral tenía muy pocas dudas acerca del estatus único de la humanidad entre las creaciones de Dios. Pero los filósofos con visión de futuro podían entrever las antiguas preguntas cerniéndose como una nueva amenaza en el horizonte: ¿Qué significa ser humano? ¿Qué es, si es que hay algo, lo que nos hace tan especiales?

Descartes propuso una respuesta que surtió efecto entre muchos de los intelectuales de la época (y que todavía ejerce una influencia considerable). Según Descartes, hay dos clases radicalmente distintas de entidades en el mundo. Por un lado, hay mentes. Las mentes piensan, tienen libre albedrío y viven eternamente. Por otro lado, hay cuerpos. Los cuerpos van brincando por el espacio obedeciendo unos principios mecánicos fijos (que Descartes tuvo la amabilidad de explicitar). Los seres humanos son especiales porque son los únicos que tienen mentes. Solamente nosotros podemos decir: Pienso, luego existo. El resto del mundo —piedras, estrellas, gatos, perros, etcétera— es una máquina gigantesca que avanza, pasando por una serie de fases, con la férrea necesidad que caracteriza a las leyes de la naturaleza.

En el más ampliamente aceptado de los relatos sobre la historia del pensamiento, el así llamado dualismo cartesiano se considera que representa una revolución fundamental en las ideas y el punto de partida de la filosofía moderna. Por su estilo y por su método, la filosofía cartesiana constituyó efectivamente una importante y enormemente influyente ruptura en las letras europeas; pero en lo esencial su obra se entiende tal vez mejor viéndola como un intento de preservar las viejas verdades frente a las nuevas amenazas. Su dualismo era esencialmente una especie de armisticio entre la religión establecida y la nueva ciencia emergente de su época. Aislando la mente del mundo físico, el filósofo se aseguraba de que muchas de las doctrinas centrales de la ortodoxia —la inmortalidad del alma, la libertad de la voluntad y, en general, el estatus "especial" de la humanidad— se volvían inmunes a toda posible contravención por parte de la investigación científica del mundo físico. Y a la inversa, la completa autosuficiencia del mundo material o mecánico garantizaba que la ciencia física podía proceder sin temor a ser contradicha por la religión revelada.

No todo el mundo estaba igual de satisfecho con la solución propuesta por Descartes. A ojos de muchos de sus críticos, el gran filósofo parecía resolver un problema creando otro, a saber: ¿Cómo pueden interactuar las mentes y los cuerpos? Que interactúan es obvio cada vez que decidimos levantar el brazo, desayunar o irnos a dormir, por no mencionar cuando nacemos y cuando morimos. Pero, según la concepción cartesiana, parecía casi imposible explicar cómo puede una mente intervenir en el mundo material sin violar los principios mecánicos que gobiernan este mundo —o bien sometiéndose ella misma a estas mismas leyes y por consiguiente reduciéndose a mera materia. Además, si dichos vínculos causales entre el mundo-mente y el mundo-máquina llegaban a descubrirse, entonces se abrirían las puertas a la investigación científica de la mente, lo que a su vez pondría en peligro a las verdades religiosas que el dualismo cartesiano estaba diseñado para proteger.

El problema de la relación entre la mente y el cuerpo se manifestó también de otros modos que tuvo desvelados a los pensadores del siglo XVII. El estricto dualismo cartesiano dejaba a los animales, por ejemplo, entre la espada y la pared: ¿Tienen los perros, digamos, mente como nosotros, o son simples máquinas? Concederle una mente a un perro, según la lógica cartesiana, equivalía a destinarle un lugar en el cielo; por ello, los cartesianos se aferraron a la postura, teológicamente menos arriesgada, de que los animales son efectivamente máquinas. Sus críticos les obligaron a admitir que esto implicaba que golpear a un perro y hacerle ladrar, por ejemplo, era equivalente a golpear a una gaita y hacerla sonar —un

disparate filosófico que, entonces como ahora, parecía repelente y a la vez obviamente falso.

Los bebés, los durmientes y los soñadores presentan, todos ellos, formas similares del problema de la relación mente-cuerpo. Ya que los bebés son incapaces de decir: "Pienso, luego existo", ¿quiere ello decir que no tienen mente? ¿Acaso la adquieren más tarde —al cumplir los trece años, tal vez? Cuando dormimos, ¿se van nuestras mentes de vacaciones? ¿Puede alguien que está soñando decir: "Pienso, luego existo"? Y si finalmente caemos en un sueño tan profundo que no estamos ni siquiera soñando, ¿dejamos por ello de ser humanos mientras dura este sueño sin sueños?

La mejor indicación del desconcierto causado por el problema mente-cuerpo entre los observadores del siglo XVII es el carácter extremo de las soluciones que inspiró. El propio Descartes decía que la interacción entre la mente y el cuerpo era tan compleja que solamente Dios podía comprenderla. Muchos críticos simplemente consideraron esto como una nueva forma de plantear el problema —pues, ¿cómo se las arregla Dios para hacer lo que es inconcebible? En otras ocasiones, Descartes decía que la mente está localizada en la glándula pituitaria, un órgano de una sensibilidad y una motilidad únicas, cuyas rápidas e intensas rotaciones sirven para transmitir los deseos de la mente a todas las demás partes del cuerpo mediante unos complejos caminos mecánicos. Esta teoría, no obstante, no tenía ningún fundamento empírico; ni siquiera encaraba directamente el problema de la relación mente-cuerpo que supuestamente resolvía (¿cómo se las arregla la mente para mover la pituitaria?); y era, además, francamente absurda. "Este es el punto de vista de este hombre tan insigne, un punto de vista al que yo apenas hubiese concedido el menor crédito de no ser por lo ingenioso que resulta", dice Spinoza, sin apenas disimular su desprecio.

La obra del teólogo Malebranche proporciona la mejor ilustración de los extremos a los que se vieron obligados a llegar los cartesianos para parchear el embarazoso agujero que había en la filosofía de su maestro. Malebranche era partidario del punto de vista según el cual cada vez que la mente interactúa con el mundo material, lo que sucede en realidad es que Dios interviene, aprovecha la "ocasión" y provoca el cambio deseado. Cuando la mente "quiere" freír un huevo, por ejemplo, Dios inmediatamente aprovecha la ocasión para acceder al mundo físico y poner la sartén al fuego. A esta teoría pronto se le dio el grandilocuente nombre de "ocasionalismo". Pero incluso en el crédulo siglo XVII, todos, con excepción de los más intemperantes cartesianos, podían ver que el ocasionalismo no era más que un *deus ex machina* a gran escala —o dicho de otro modo, que simplemente era una forma de utilizar el nombre de Dios para encubrir una ignorancia.

Las soluciones eran tan desesperadas, claro, porque era mucho lo que estaba en juego. En el estridente mundo de la filosofía del siglo XVII, el problema de la relación entre la mente y el cuerpo no era una especie de rompecabezas verbal que pudiera relegarse fácilmente a una clase de bachillerato. Para hombres como Descartes, Malebranche y Leibniz, resolver el problema mente-cuerpo era vital si querían preservar el orden teológico y político heredado de la Edad Media, y, más en general, para proteger a la autoestima humana frente a un universo cada vez más belicoso. Para Spinoza, era una manera de destruir este mismo orden y de descubrir un nuevo fundamento para la valía humana.

Por regla general, los filósofos abordan sus "problemas" de una entre dos maneras posibles. O bien construyen una teoría para "resolver" el problema tal como es; o bien corren un velo por encima del problema —es decir, niegan que en realidad exista un problema. Malebranche ofrece un buen ejemplo del primer enfoque con su respuesta ocasionalista al problema cartesiano mente-cuerpo. Spinoza ejemplifica el segundo enfoque en su respuesta al mismo. La respuesta de Spinoza al problema mente-cuerpo constituye una ruptura radical en la historia del pensamiento —del tipo que se da solamente cada milenio, o cada dos.

La premisa fundamental de la versión cartesiana del problema mente-cuerpo es que la mente es algo completamente distinto del cuerpo, o, dicho de un modo más general, que el hombre ocupa un lugar muy especial en la naturaleza. Esta idea, por supuesto, no era propia y exclusiva de Descartes, sino también de todos sus teológicos predecesores. Spinoza expresa esta premisa con una fórmula muy elegante:

> Parecen ir hasta el punto de concebir al hombre en la naturaleza como un reino dentro de otro reino.

Es precisamente debido a que los cartesianos (y otros) conciben la mente como algo totalmente incompatible con el cuerpo, por lo que ven que es un "problema" tratar de explicar cómo interactúan entre sí —es decir, cómo puede un reino comunicarse con el otro.

Spinoza rechaza de plano la premisa. La mente, dice, no escapa a las leyes de la naturaleza. En su *Breve Tratado sobre Dios, el Hombre y su Felicidad*, que data aproximadamente del final de su período oscuro, proclama su convicción fundamental:

> El hombre es una parte de la Naturaleza y tiene que seguir sus leyes, y sólo esta es la verdadera forma de rezar.

Solamente hay un reino en el mundo de Spinoza, el reino de Dios, o Naturaleza; y los seres humanos pertenecen a este reino de la misma forma que las piedras, los árboles y los gatos. Con esta simple proposición, Spinoza clava una estaca en el corazón mismo de dos milenios de religión y filosofía, que en casi todas sus formas habían adoptado como premisa básica que la existencia humana es especial y que habían colocado al hombre aparte del resto de la naturaleza.

Leibniz tuvo en este punto un presentimiento de la tesis de Spinoza, aunque transcurrió algún tiempo antes de que asimilase sus tremendas consecuencias. En sus notas sobre la discusión con Tschirnhaus, observa: "La mente, según [Spinoza] es, en cierto modo, una parte de Dios".

Aunque insiste en el hecho de que la mente es una parte de la misma Naturaleza que el cuerpo, Spinoza no niega que hay fenómenos mentales —ideas, decisiones, incluso "mentes", en cierto modo. Por ello, después de cubrir con un velo la premisa básica del problema cartesiano mente-cuerpo, se enfrenta ahora a una versión invertida del mismo problema. En vez de tener que explicar cómo es que dos clases de entidades que son tan diferentes pueden actuar entre sí, tiene que explicar cómo es que una clase de entidad puede manifestarse de dos maneras tan diferentes —primero en forma de fenómeno mental y luego en forma de objetos físicos.

La respuesta de Spinoza, para decirlo en términos algo técnicos, es que dos de los infinitos atributos de la Sustancia —y, de hecho, los dos únicos de los que tenemos algún conocimiento— son el "Pensamiento" y la "Extensión". Cuando consideramos la sustancia desde el punto de vista del pensamiento, dice, vemos mentes, ideas y decisiones; cuando consideramos esta misma Sustancia desde el punto de vista de la Extensión, vemos objetos físicos en movimiento. O, en sus propias palabras:

> La sustancia pensante y la sustancia extensa son una y la misma, entendidas ora desde el punto de vista de un atributo, ora desde el punto de vista del otro.

En términos más concretos, esto implica que todo acto mental tiene su correlato en algún proceso físico, con el que, de hecho, es idéntico. La cosa queda perfectamente clara en el siguiente pasaje:

> La decisión mental, por un lado, y el apetito y el estado físico del cuerpo, por otro, son simultáneos en su naturaleza; o más bien, ellos son una y la misma cosa que, cuando la consideramos desde el punto de vista del atributo del Pensamiento y la explicamos por

> medio del Pensamiento, la llamamos decisión, y cuando la consideramos desde el punto de vista del atributo de la Extensión y la deducimos de las leyes del movimiento y el reposo, la llamamos estado físico.

La opinión que Spinoza expresa aquí recibió más tarde el nombre de "paralelismo", pues sugiere que los mundos mental y físico operan en paralelo. La expresión más sucinta y famosa del paralelismo se encuentra en la Proposición 7 de la Parte II de la *Ética*: "El orden y la conexión de las ideas es lo mismo que el orden y la conexión de las cosas".

Tal vez el rasgo más notable de la respuesta de Spinoza al problema mente-cuerpo es el tipo de exigencias sin precedentes que hace al cuerpo. Si, como dice Spinoza, las decisiones mentales no son más que los propios apetitos, que varían en función de la disposición del cuerpo, entonces, de ello se sigue que el cuerpo es un dispositivo extraordinariamente complejo, capaz de "incorporar" (literalmente) cualquier acto mental concebible. Anticipándose a la objeción más común a esta teoría —que es inconcebible que un pedazo de materia inanimada sea capaz de escribir poemas, erigir templos y sentir amor, y que por consiguiente el cuerpo no puede producir la mente— Spinoza escribe:

> Hasta ahora nadie ha aprendido por experiencia lo que el cuerpo puede hacer y lo que no puede hacer … exclusivamente a partir de las leyes de su naturaleza, en la medida en que es considerada corpórea. Pues hasta ahora nadie conoce tan bien la estructura del cuerpo como para explicar todas sus funciones, por no mencionar que en el mundo animal encontramos muchas cosas que superan la sagacidad humana, o que los sonámbulos hacen muchas cosas cuando están dormidos que serían incapaces de hacer una vez despiertos … [El cuerpo humano] supera en ingenio a todas las construcciones de la habilidad humana.

Escritas tres siglos antes de que las neurociencias empezasen a desvelar algunas de las extraordinarias capacidades del cerebro humano, estas palabras de Spinoza constituyen un aliento extraordinario para aquellos filósofos que dudan de que el poder de la razón sea capaz de superar los prejuicios más comunes.

Al rechazar la premisa de que la mente es radicalmente distinta del cuerpo, Spinoza elimina muchas de las paradojas del cartesianismo. Por ejemplo, acaba con los dilemas relativos a casos-límite como los de los ani-

males, los niños, los durmientes y los soñadores. "En la misma proporción en que un cuerpo es más apto que otros cuerpos para actuar, de una forma activa o pasiva, de muchas maneras al mismo tiempo", dice, "también su mente es más apta que otras mentes para percibir muchas cosas simultáneamente". En otras palabras, existe una especie de continuum en la capacidad mental del mismo modo que hay un continuum en la complejidad de los cuerpos. Así, Spinoza no tiene ninguna dificultad en asimilar lo que la experiencia nos enseña cada día: que algunas mentes son superiores a otras; que el mismo individuo puede pensar mejor algunas veces que otras, en función de si, por ejemplo, ya se ha tomado su primer café matutino o no; que las lesiones cerebrales pueden provocar incapacidad o la pérdida de determinadas funciones mentales; que los animales exhiben cierto grado de pensamiento; y que las personas que están profundamente dormidas, así como las que están inconscientes, muertas, o no han nacido, no pueden pensar en absoluto.

La filosofía de la mente de Spinoza, al igual que su concepto de Dios, es, en cierto modo, más fácil de entender en negativo —es decir, en función de las teorías que rechaza— que en positivo. Efectivamente, considerada como una doctrina positiva, su filosofía puede dar origen a varias perplejidades. Se podría argumentar, por ejemplo, que la división de la Sustancia en los dos atributos de Pensamiento y Extensión equivale solamente a afirmar *que* la mente y el cuerpo son una misma cosa, y que no es una explicación de *cómo* se produce la identidad entre estas dos clases tan distintas de fenómenos. En otras palabras, la teoría de Spinoza, cuando se la considera como una doctrina positiva, puede simplemente estar elevando de nivel el problema mente-cuerpo, trasladándolo del hombre a Dios. También parece extraño —como puntualiza, por ejemplo, Tschirnhaus en una de sus cartas— que Spinoza solamente se refiera a dos de los supuestamente infinitos atributos de Dios. Es incluso posible dudar de que estos dos atributos tengan de hecho el mismo estatus. Pues si un atributo es, según la definición de Spinoza, aquello que "el intelecto percibe como constituyendo la esencia de una sustancia", podría concluirse que la Extensión es percibida a través del Pensamiento, y por tanto no puede considerarse que tenga la misma relación con la Sustancia que éste.

Pero esta clase de sutiles objeciones no consigue ofuscar nuestra comprensión de aquello a lo que se opone Spinoza con su teoría de la mente. La mayor parte de la filosofía desde Platón ha sostenido que la mente es una clase especial de cosa, dotada de libre albedrío y de inmortalidad, cuya posesión exime a la humanidad de su pertenencia al orden natural. Y esta es la creencia que Spinoza se propone destruir. De hecho, la filosofía de

Spinoza, si es cierta, pulveriza no solamente las teorías de sus predecesores filosóficos, sino también muchas de las doctrinas religiosas que dichas teorías tratan de proteger —por no mencionar muchas intuiciones comunes acerca de la vida mental todavía hoy predominantes. Y Spinoza no tiene ningún reparo en extraer estas heréticas y contraintuitivas implicaciones.

Para empezar, de la postura de Spinoza se sigue que los seres humanos no tienen libre albedrío en un sentido absoluto. Nuestra experiencia de la libertad, dice Spinoza, consiste solamente en esto: en ser conscientes de nuestros deseos e ignorar las causas que los determinan. Si una piedra lanzada por los aires adquiriese súbitamente conciencia, sostiene en uno de sus más notables pasajes, se imaginaría que está volando libremente. Leibniz capta este punto perfectamente: "El hombre es libre en la medida en que no está determinado por nada exterior. Pero dado que este no es el caso en ninguno de sus actos, el hombre no es de ningún modo libre —aunque participe de la libertad más que otros cuerpos".

No satisfecho con destruir totalmente la idea de libre albedrío, Spinoza va aún más allá y sostiene que, en cierto modo, no hay ninguna clase de albedrío o voluntad. Es decir, tenemos unas voliciones particulares, pero no hay una facultad de la voluntad que exista independientemente de estas voliciones particulares. Lo que llamamos voluntad es "solamente nuestra idea de lo que significa querer esto o aquello, y en consecuencia, es solamente un modo de pensamiento, un ente de razón, y no una cosa real; nada puede causar, por tanto, la voluntad".

No solamente no existe la voluntad, según Spinoza; tampoco existe la mente en el sentido habitual, cartesiano, de la palabra. Es decir, no hay ninguna entidad a la que sean inherentes pensamientos y deseos y que exista antes o aparte de estos mismos pensamientos y deseos. Para Spinoza, la mente —como la voluntad— es solamente una abstracción creada a partir de una colección de acontecimientos mentales. Es una idea, no una cosa. Específicamente, propone Spinoza, la mente es la idea de un cuerpo particular existente. Así pues, es el cuerpo —es decir, el hecho de que una colección de pensamientos y deseos pertenezca a un cuerpo particular— lo que proporciona unidad e identidad a la mente. Leibniz, una vez más, expresa de una forma clara y ordenada lo más esencial del asunto: "[Spinoza] piensa que la mente es la idea del cuerpo".

Por supuesto, la implicación de la afirmación según la cual la mente es la idea del cuerpo es que la mente no posee de hecho unidad o identidad propia en un sentido absoluto. La mente no se conoce a sí misma, razona Spinoza, excepto en la medida en que percibe las ideas de las modificaciones del cuerpo; pero la idea de cada modificación del cuerpo no supone un

conocimiento adecuado del propio cuerpo; en consecuencia, "la mente humana … no tiene un conocimiento adecuado, sino sólo un conocimiento confuso y fragmentario de sí misma, de su propio cuerpo y de los cuerpos exteriores". Es decir, según las palabras de Spinoza, nuestro conocimiento de nosotros mismos, así como nuestro conocimiento de las cosas particulares en general, está mediatizado por el propio cuerpo, y en consecuencia siempre es imperfecto o falible y abierto a revisión. Así, pues, las mentes son exactamente igual de complejas y múltiples como los cuerpos de los que son las ideas. (Vale la pena señalar que la postura de Spinoza es muy parecida a la que los historiadores de la filosofía atribuyen a los empiristas radicales como David Hume, y no es en absoluto coherente con el "racionalismo" con el que incorrectamente se le identifica a menudo).

Habría que puntualizar aquí que Spinoza ignora la idea de inconsciente, aunque decir esto es como atribuir a una mala teoría un pedigrí mejor del que se merece. Spinoza no sugiere que haya una segunda y misteriosa mente enterrada debajo de la mente consciente y dotada con su propia voluntad y deseos; más bien sostiene que toda mente es sólo parcialmente consciente de sí misma. El lugar donde buscar la parte inconsciente de la mente, pues, no es en una mente oculta e imaginaria, sino en el espacio que hay entre la idea del cuerpo que constituye la mente, y el propio cuerpo.

Una última (y para sus contemporáneos, espantosa) consecuencia de la teoría de la mente de Spinoza es que la inmortalidad personal no existe. Pues, en la medida en que los actos mentales tienen siempre su correlato en un estado físico, así, cuando el estado físico se convierte en polvo, lo mismo sucede con la mente. En otras palabras, en la medida en que la mente es la idea del cuerpo, en cuanto un cuerpo particular deja de existir, lo mismo hace la mente.

La implacable supresión de la inmortalidad personal revela una vez más hasta qué punto la metafísica de Spinoza está relacionada con su política radical. Los teólogos, dice Spinoza, utilizan descaradamente la posibilidad de una recompensa y un castigo eternos para intimidar a las masas. Si Spinoza está en lo cierto, la filosofía desde Platón no solamente es errónea, sino que es una abominación, un fraude de dimensiones globales concebido para justificar la opresión en este mundo con la promesa vacía de una justicia en el más allá. De hecho, en la medida en que la teoría "negativa" de la mente de Spinoza resulta más fácil de entender que su teoría "positiva", podemos afirmar una vez más que sus compromisos políticos parecen ser anteriores a sus compromisos filosóficos.

En suma: a la pregunta fundamental —¿Qué es lo que nos hace especiales?—, Spinoza ofrece una respuesta demoledoramente clara: nada. Y sin

embargo, no cabe ninguna duda de que, para Spinoza, *hay* algo especial en el ser humano. O tal vez es más preciso decir que hay una forma en la que el ser humano puede *llegar a ser* algo especial. Esto es lo que él mismo declaró con su forma de vivir, mediante su férreo compromiso con una "vida de la mente". Y, al igual que sucede solamente con los filósofos más profundos, es también lo que declara en sus escritos. La forma en que Spinoza ataca el problema mente-cuerpo no consiste solamente en proponer una hipótesis más convincente para explicar una serie de observaciones desconcertantes sobre pensamientos y cerebros; es, como dice él mismo en su *Breve tratado*, una "verdadera oración", o el camino a la salvación.

Salvación

La felicidad también llegó a ser un problema en el siglo XVII. Y gran parte de la reponsabilidad por ello debe atribuirse, como es habitual, a la Reforma llevada a cabo el siglo anterior. Mientras hubo una sola iglesia "católica", la cuestión de cómo conseguir la bienaventuranza estuvo en manos de las autoridades eclesiásticas correspondientes. Pero una vez que la iglesia hubo perdido su universalidad, la cuestión de la felicidad se escapó de las manos de Dios y pasó a ser un problema de la conciencia individual. El éxito de tantas nuevas variantes de la práctica religiosa, irónicamente, dejó muy claro el carácter individual de la fe.

El propio Spinoza lo explicita: "No podréis negar que en cada iglesia hay muchos hombres honrados que rinden culto a Dios con justicia y caridad", le dice a un corresponsal. "Pues hemos conocido a muchos de tales hombres entre los luteranos, los miembros de la Iglesia Reformada, los menonitas, los entusiastas, por no hablar de otros … Me concederéiss, por tanto, que la santidad de la vida es … algo común a todos ellos". Spinoza se olvida cortésmente de incluir en la lista su propio estatus confesional, el de un apóstata judío —en sí mismo, posiblemente, la evidencia más palmaria de la existencia de un camino puramente personal a la salvación.

En el mismo momento en que la felicidad se convirtió en un asunto personal, también pasó a ser algo mucho más difícil de conseguir. En un mundo en el que Dios era un ser cada vez más remoto e indiferente, en el que la posición privilegiada de la humanidad en el orden de las cosas parecía estar amenazada, y en el que ningún individuo racional podía aceptar sin más las cosmogonías legadas por las distintas tradiciones teológicas, los seguros para la salvación no eran precisamente fáciles de obtener. Nadie, por supuesto, creía que Dios fuese más indiferente o los privilegios de la humani-

dad menos seguros que el propio Spinoza. La felicidad era, sin embargo, su mayor problema. Es decir, el mayor de los retos con que se enfrentaba Spinoza era el de explicar cómo ser feliz —y cómo comportarse moralmente, que en su opinión era lo mismo— en un mundo completamente secular. En su *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, como sabemos, Spinoza afirma que el único objetivo de su filosofía es adquirir una "felicidad suprema, continua e imperecedera". En su *Ética* afirma que esto es precisamente lo que ha hecho.

Felicidad es libertad, dice Spinoza. La felicidad se obtiene cuando actuamos de acuerdo con nuestra naturaleza más profunda —cuando nos "realizamos", por así decir. Lamentablemente, nosotros los humanos raramente tenemos el privilegio de actuar de acuerdo con nuestra naturaleza más profunda, pues en nuestra ignorancia de nosotros mismos y del mundo, nos sometemos al influjo de fuerzas que están más allá de nuestro control. La humanidad se ve zarandeada en un mar de emociones, brama el filósofo; nos debatimos en un caos de miedos y esperanzas, alegrías y desesperación, amor y odio; nos vemos arrastrados a una carrera aleatoria cuyo único destino cierto es la eventual infelicidad. La mayoría de la gente, la mayoría del tiempo, concluye Spinoza, permanece pasiva. Pero el objetivo de la vida es ser activo.

El primer paso de Spinoza hacia la libertad es llevar a las emociones ante el tribunal de la razón. "Considerar las acciones y los deseos humanos", escribe, "como si estuviera manejando líneas, planos y sólidos". En la *Ética* presenta una teoría según la cual todas las emociones que experimentamos —amor y odio, orgullo y humildad, asombro y consternación, etcétera— pueden analizarse en función de tres conceptos básicos: el placer, el dolor y el *conatus.* El *conatus* es un impulso o deseo —en esencia, el deseo de persistir en el propio ser. Cada persona —y, en realidad, cada roca, cada árbol, cada una de las cosas del mundo— tiene el *conatus* de actuar, vivir, autopreservarse y realizarse persiguiendo su propio interés (o "ventaja"). El "placer" es el estado que resulta de cualquier cosa que contribuya al proyecto de dicho *conatus*, esto es, de cualquier cosa que aumente el poder de una cosa o su nivel de "perfección"; y el "dolor" es el estado que resulta de cualquier cosa que hace lo contrario, es decir, que disminuye el poder de una cosa.

Sobre la base de estos tres conceptos, Spinoza construye una compleja teoría de las emociones. Algunas de sus definiciones son tal vez un tanto obvias; otras son increíblemente acertadas y concisas. Algunos ejemplos: el amor, dice, es el placer acompañado por la idea de un objeto exterior como su causa. La autoestima (o el amor propio) es el placer que surge de la con-

templación del propio poder y de la propia acción. Y el orgullo es tener una opinión excesivamente elevada de uno mismo por un exceso de amor propio. El punto general más importante es que todas las emociones tienen su fundamento en el *conatus* del individuo: "el deseo es la esencia del hombre", como dice Spinoza. Para ser claros: se trata de un deseo fundamentalmente egocéntrico.

No haya nada erróneo en las emociones *per se*, según el parecer de Spinoza, ni tampoco en ese deseo interminable y aparentemente egoísta llamado *conatus*. Todo lo contrario, sostiene, el placer —o la maximización del *conatus*— es la fuente de todo bien. De hecho, Spinoza sólo hace una pausa antes de arremeter de nuevo contra el orden teocrático de su época: "Nada, excepto la más sombría y lúgubre superstición, prohíbe el goce", dice, aludiendo al ideal ascético de la iglesia dominante. "Ninguna deidad, ni nadie, excepto el envidioso, obtiene placer de mi debilidad y de mi infortunio, ni considera que sean virtuosas nuestras lágrimas, nuestros sollozos, nuestros temores y todas las demás cosas que son las marcas de un espíritu débil".

El problema con las emociones es más bien que a menudo no consiguen situar al *conatus* en el verdadero camino hacia la felicidad. Las emociones generalmente surgen respondiendo a la llamada de fuerzas exteriores y por consiguiente no están autocentradas de una forma manifiesta. Debido a la ignorancia humana, sentimos temor de cosas que no existen (como de un Dios personal que pueda juzgarnos); dejamos que las experiencias presentes nos distraigan del valor de los bienes futuros; dejamos que el orgullo se nos suba a la cabeza; y, por lo demás, cada día hacemos alguna aportación, de la forma habitual, al infinito catálogo de las locuras humanas. La mayoría de las emociones, concluye Spinoza, se basan en una concepción inadecuada de las cosas. Son "pasivas" —que es la razón por la cual las llamamos "pasiones", en definitiva.

La primera contribución de la razón es la de aportar orden a las emociones, de modo que podamos entender cómo orientarlas bajo la rúbrica de nuestro verdadero interés. La razón nos enseña, por ejemplo, a valorar los bienes futuros en proporción directa con los bienes presentes; que el orgullo excesivo es un mal; que la humildad tampoco es buena (o, por lo menos, eso es lo que dice Spinoza); etcétera. Al resultante estado ordenado y metódico de las emociones Spinoza lo llama "virtud". En una clara inversión de la forma tradicional de entender el término —normalmente cargado con unas siniestras connotaciones de abnegación y frugalidad— Spinoza insiste que cuanto más buscamos nuestro propio interés, más virtuosos nos volvemos. Se esfuerza en rechazar explícitamente la noción ortodoxa de virtud: "Por lo tanto, entendemos claramente cuán lejos están de la verdadera

valoración de la virtud aquellos que, no comprendiendo que la propia virtud y la veneración de Dios son la felicidad misma y la libertad más completa, esperan que Dios les confiera las más altas recompensas a cambio de su virtud y de sus acciones meritorias, como un pago a la más vil esclavitud".

Aunque la virtud tiene los pies firmemente plantados en el interés propio (o, mejor dicho, en la autorrealización), Spinoza mantiene que la virtud lleva de hecho a una conducta social muy egoísta. Como hemos observado más arriba en relación con su filosofía política, sostiene que los hombres que viven bajo la guía de la razón invariablemente tratan a los demás con respeto, pagan el odio que reciben con amor, y por lo general se comportan como ciudadanos modelo y como "buenos cristianos".

Sin embargo, reconoce Spinoza, buscar el interés propio y conseguirlo son dos cosas muy diferentes. Hace hincapié en el hecho de que los seres humanos son sumamente débiles frente a las fuerzas exteriores dispuestas contra ellos, y que incluso el más razonable de los hombres encontrará que los objetos de su esperanza y temor se hallan en su mayor parte fuera de su control. La segunda contribución de la guía de la razón es enseñarnos a entender la necesidad interior de las cosas, y por consiguiente a no encontrar infelicidad en la inmensa porción de experiencia humana sobre la que no tenemos control. Cuando escribe "En la medida en que lo comprendemos, no podemos desear más que aquello que tiene que ser, ni encontrar satisfacción en nada más que la verdad", Spinoza expresa el clásico sentimiento de aquiescencia que se ha asociado con el nombre mismo de la filosofía, por lo menos desde los tiempos de los antiguos estoicos. Al describir cuál es la actitud filosófica adecuada respecto a los acontecimientos que están más allá de nuestro control, sin embargo, no utiliza términos como "resignación" o "indiferencia", sino más bien "deseo" y "satisfacción". La actitud que adopta no es una forma de "fatalismo", sino algo más parecido a lo que Nietzsche describe como "*amor fati*" —amor a lo que nos depare el destino.

Por supuesto, el amor al destino no está hecho para los débiles de corazón. Los seres humanos son débiles no sólo con respecto a las fuerzas exteriores, advierte Spinoza, sino también con respecto a los demonios interiores. Las pasiones son tan fuertes que pueden llegar a anular la mente con facilidad y llevarnos a "seguir el peor camino incluso sabiendo cuál es el mejor". La única forma de no sucumbir a las pasiones, afirma, es con una clase más elevada de emoción: hay que combatir el fuego con fuego. Spinoza se distancia así de los estoicos, que dicen que la única cosa que se puede hacer con la hosca multitud de las emociones humanas es matarlas,

por así decir. Y esto nos lleva a la última contribución de la guía de la razón en la búsqueda de la felicidad. Pues la razón nos proporciona una emoción que le es propia, una emoción más fuerte y duradera que todas las demás juntas. Es una emoción activa, a diferencia de las pasiones, porque se basa en una idea adecuada y no en una idea inadecuada. Spinoza la denomina "el amor intelectual a Dios".

El amor intelectual a Dios es lo mismo que el conocimiento de Dios contenido en la primera parte de la *Ética*. Spinoza lo identifica como "la tercera clase de conocimiento" o "intuición", para distinguirlo de la experiencia sensorial ("la primera clase de conocimiento") y del conocimiento reflexivo que brota del análisis de la experiencia ("la segunda clase de conocimiento"). Conocer a Dios de esta tercera manera, afirma Spinoza, es lo mismo que amar a Dios. Además, este amor es mayor que cualquier otro posible amor y no es posible renunciar a él. Ya que el individuo es solamente un modo de Dios, el amor intelectual a Dios es la forma que tiene Dios de amarse a sí mismo.

En este punto, en el que llegamos a la durante mucho tiempo anhelada unión entre el hombre y Dios (o Naturaleza), prosigue Spinoza, alcanzamos una especie de inmortalidad. Contrariamente a lo que parece implicar en su filosofía de la mente, Spinoza sostiene ahora que "la mente humana no puede ser absolutamente destruida con el cuerpo". La parte eterna de la mente, resulta, es el "intelecto", la facultad con la que captamos las verdades eternas de la filosofía. La inmortalidad que Spinoza ofrece aquí, sin embargo, no es la clase de inmortalidad capaz de aportar un gran consuelo al supersticioso: para empezar, no llevamos con nosotros la memoria personal de quienes fuimos y de lo que hicimos durante nuestro viaje hacia las ideas eternas, ni recibimos ninguna otra recompensa que la que acompaña al hecho de tener esta clase de hermosos pensamientos. De hecho, la inmortalidad de Spinoza no tiene lugar en realidad "después" de la vida; es algo más parecido a una huida del tiempo. Por inmortalidad Spinoza entiende algo así como la unión de la mente con unas ideas que en sí mismas son eternas.

El punto final de la filosofía de Spinoza —el amor intelectual a Dios o bienaventuranza— transfigura todo lo que lo precede. Puede, de algún modo, parecer paradójico y bastante místico. Es la unión del individuo con el cosmos, de la libertad con la necesidad, de la actividad con la pasividad, de la mente con el cuerpo, del interés propio con la caridad, de la virtud con el conocimiento, y de la felicidad con la virtud. Es el lugar donde todo aquello que había sido previamente relativizado en Spinoza —el bien, que era relativo a nuestros deseos; la libertad, que era relativa a nuestra ignorancia;

el autoconocimiento, que era relativo a nuestras percepciones imperfectas del cuerpo— reaparece súbitamente en forma de absolutos: el bien absoluto, la libertad absoluta y el conocimiento absoluto.

No puede pasarse por alto que Spinoza asigna una responsabilidad extraordinaria a la facultad de la razón. Una cosa es decir que la razón puede contribuir a aportar orden y aprobación a nuestras vidas emocionales, y otra muy distinta decir que puede llevarnos a una felicidad suprema, continua e imperecedera en una unión eterna con Dios. Sea cual sea el criterio que se aplique, es evidente que la ambición filosófica de Spinoza era extrema.

Esta desmesurada ambición nos lleva de nuevo a la paradoja que emergió por vez primera en la consideración del insólito comportamiento del joven Bento en el contexto de su expulsión de la comunidad judía. Por un lado, la filosofía de Spinoza representa claramente una "transvaluación" de los valores tradicionales, para usar una frase de Nietzsche. La religión dominante en la época de Spinoza —y posiblemente todas las religiones, consideradas de un modo general— prometen la felicidad *a cambio de* una virtud que no tiene nada de feliz. Spinoza, en cambio, dice que la felicidad *es* la virtud. La religión generalmente hace de la caridad el mayor de los bienes. Pero Spinoza identifica el interés propio como la única fuente de valor, y reduce la caridad a una de sus consecuencias secundarias. La religión tiende a reservar sus más generosos elogios a quienes se niegan a sí mismos los placeres del cuerpo. Pero Spinoza dice que cuanto más (verdadero) placer experimentamos, más perfectos somos. La religión nos dice que la felicidad es el resultado de la sumisión a una autoridad exterior —si no Dios, entonces sus representantes en la tierra. Spinoza reivindica con todas sus fuerzas que felicidad es libertad.

Por otro lado, es evidente que hay algo más que una cierta piedad en el iconoclasta viaje espiritual del que se deja constancia en la *Ética*. El deseo de trascender los límites de la condición humana y la llegada definitiva a una clase de inmortalidad y a una unión con Dios son ingredientes básicos del discurso religioso a través de la historia. Muchos comentaristas, a partir del siglo XVII, han llegado al extremo de interpretar la obra de Spinoza como la expresión de una posición teológica característicamente judía. Su monismo, afirman, puede remontarse al Deuteronomio ("el Señor Nuestro Dios es Uno"); y sus tendencias aparentemente místicas lo vinculan a la Cábala.

Si efectivamente es una religión —una posibilidad muy problemática—, la filosofía de Spinoza es en todo caso una de esas religiones que se ofrecen a sí mismas solamente a unos cuantos elegidos. Las últimas palabras del filósofo en su camino hacia la salvación son "todas las cosas excelentes son

tan difíciles como raras". Parte de la rareza de su caso proviene sin duda del hecho de que es muy difícil leer tratados como el suyo, escrito en un estilo geométrico e infestado de barbarismos medievales como "sustancia" y "atributos". Pero hay otro sentido en el que la salvación no es una tarea fácil.

El Dios de Spinoza es algo formidable (en realidad, es la totalidad de las cosas), e indudablemente inspira temor reverencial, asombro y, para algunos, posiblemente también amor. Pero no es la clase de cosa que devuelve amor.

> No puede decirse que Dios ame a la humanidad, ni mucho menos que deba amarla porque ella lo ama a él, o que la odie porque ella lo odia a él.
>
> Quien ama a Dios no debe pretender que Dios le corresponda.

El Dios de Spinoza, en otras palabras, no hará excepciones a sus leyes naturales por consideración a nosotros; no hará milagros por nosotros; no manifestará ninguna clase de afecto ni mostrará signo alguno de preocupación por nuestro bienestar; en suma, no nos dará nada que ya no tengamos. El Dios de Spinoza es tan indiferente, de hecho, que es incluso posible preguntarse si es *razonable* amarle. Pues, si el amor es el placer acompañado de la idea de un objeto externo como su causa, como dice Spinoza, ¿de qué placer puede decirse que es la causa un Dios tan poco servicial? Spinoza, por cierto, dedica un buen número de sus intrincadas y rigurosas pruebas a la proposición de que amar a Dios es la más perfecta expresión de la razón. Pero las muchas palabras hermosas que emplea al tratar del tema no cierran necesariamente la brecha que algunos dirían que solamente puede salvarse con un acto de fe. En cualquier caso, no cabe ninguna duda de que el camino que siguió fue un camino difícil y poco común.

Spinoza y la modernidad

"Gradualmente se me ha ido haciendo evidente lo que es toda gran filosofía", dice Nietzsche, "a saber, una confesión personal de su creador y una especie de memoria involuntaria e inconsciente". En ninguna otra parte puede encontrarse una prueba mejor de esta afirmación que en las páginas

de la *Ética*, que expresa con un lujoso desenfreno el carácter de su creador. La modestia que sedujo al rabino Morteira, a Henry Oldenburg y a tantos otros se manifiesta en una visión en la que los seres humanos individuales se desvanecen hasta convertirse en meros accidentes efímeros en el funcionamiento global de la naturaleza. La confianza en sí mismo que le permitió asumir una serie de riesgos extraordinarios a lo largo de su carrera se pone de manifiesto en su declaración de que el mundo, o Naturaleza, es inteligible, y de que las verdades establecidas por la razón y la observación nunca pueden ser malas. La misteriosa autosuficiencia que le permitió mantener la serenidad frente a la cólera de su comunidad le dio ánimos al filósofo para enfrentarse, en su madurez, con el sistema de valores de toda una civilización. El halo de piedad que planeaba extrañamente sobre la cabeza del joven apóstata, resplandece igualmente en los entusiastas panegíricos a la virtud y a la salvación que rematan su obra maestra.

La gran filosofía también es, como dijo Hegel en cierta ocasión, el propio tiempo aprehendido con el pensamiento. Como la lechuza de Minerva, levanta el vuelo al anochecer y contempla todo lo que ha sucedido antes. La época que Spinoza inspeccionó con sus grandes e implacables ojos fue una época de transición de una importancia capital, un mundo que fluctuaba entre lo medieval y lo moderno. Con una agudeza que puede haber sido en parte innata y en parte consecuencia de las insólitas circunstancias de su vida, Spinoza percibió la fragilidad del yo, la precariedad de la libertad, y la irreducible diversidad de la nueva sociedad que estaba surgiendo en torno a él. Vio que el avance de la ciencia estaba en el proceso de dejar obsoleto al Dios de la revelación; que ya había minado el lugar especial que ocupaba el individuo humano en la naturaleza; y que el problema de la felicidad era ahora un problema de la conciencia individual. Entendió todo esto porque estos mismos desarrollos determinaban la naturaleza de su propia existencia como un exiliado por partida doble en la edad de oro de la República holandesa.

Debido a que en cierto modo se elevó a tal altura por encima de la historia, Spinoza pudo también prever su dirección general con una presciencia a menudo asombrosa. Describió un orden secular, liberal y democrático un siglo antes de que el mundo proporcionase ningún ejemplo perdurable del mismo. Dos siglos antes de que Darwin propusiera una teoría para explicar cómo evoluciona el gran diseño de la naturaleza mediante una serie de procesos naturales y sin necesidad de un diseñador, él anunció efectivamente que una explicación así era inevitable. En una época en la que el cerebro se consideraba por lo general como algo apenas más complejo que un tazón de gelatina, él anticipó algunas intuiciones de las

neurociencias que aún tardarían tres siglos en concretarse. El mundo que él describe es en muchos sentidos el mundo moderno en que vivimos.

El gesto definitorio de la filosofía de Spinoza es dar la bienvenida a esta nueva realidad. Su obra es un intento de convertir al mundo que veía emerger en torno a él en el fundamento de una nueva forma de veneración —hacer realidad una nueva y específicamente moderna forma del yo. Utilizando su propio vocabulario, podemos decir que su filosofía puede ser perfectamente descrita como un forma *activa* de modernidad. Es decir, es un intento de identificar lo que esta filosofía sostiene que son las nuevas verdades del mundo que nos rodea con la fuente de todo lo que es valioso en la vida.

EN ALGÚN LUGAR DE LA orilla izquierda del Sena, otro individuo estaba empezando a dibujar los contornos del nuevo mundo. A la luz de las nuevas ideas que irradiaban de La Haya, un par de agudos, inquisitivos y muy diferentes ojos empezaban a asimilar los desafíos de la modernidad. Aquí había también una mente que anhelaba ver a Dios con la misma claridad que uno ve a un triángulo, que había adivinado también la dirección general en que se mueve la historia, y que buscaba una respuesta al problema de la condición moderna. Pero era una mente con sus propios gustos y tendencias. Y empezó a considerar un poco a tientas las cuestiones que tenían que surgir inevitablemente de una contemplación seria del pensamiento de Spinoza.

¿Consigue Spinoza construir una nueva teoría del ser humano, o se limita simplemente a destruir la antigua? ¿Demuestra Spinoza que hay una sola Sustancia —o que la propia idea de sustancia es incoherente? ¿Es su forma de exposición realmente un método, o es tan sólo un estilo? ¿Es el "amor intelectual" por su Naturaleza-Dios efectivamente *razonable*?

Todas estas preguntas giran en torno al punto en el que comienza y termina la filosofía de Spinoza: en Dios. Spinoza afirma encontrar la divinidad en la naturaleza. Admite que Dios está en todas las cosas —aquí y ahora. Pero, a lo largo de toda la historia humana, Dios ha sido siempre entendido como algo *sobre*natural —como un ser que está fuera de todas las cosas, un ser que reside en el "antes" y en el "más allá". ¿Merece realmente el Dios de Spinoza llevar el nombre de Dios? Es decir, ¿tiene éxito el filósofo en su proyecto de deificar a la naturaleza? ¿O simplemente naturaliza —y por consiguiente destroza— a Dios?

Estas fueron las preguntas que recibieron por primera vez una mirada moderna cuando Leibniz se instaló en el Hôtel des Romains el invierno de 1676; y estas eran las preguntas cuyas respuestas buscaba el incansable y temerario cortesano cuando viajó a La Haya en noviembre de aquel año.

11

Aproximación a Spinoza

En una nota fechada el 11 de febrero de 1676 —muy posiblemente el mismo día en que Tschirnhaus le reveló por vez primera los secretos de Spinoza— Leibniz declara su ambición de escribir una gran exposición de su propia filosofía de todo. Esta nota y las que la siguieron en las semanas y meses subsiguientes asumen un carácter impreciso, personal, experimental, especulativo y altamente incoherente que las distingue de otros escritos, tanto anteriores como posteriores. Estos fragmentos no constituyen ni de lejos una filosofía global de todo, ni admiten una sola interpretación inequívoca y que no deje lugar a dudas; lo que revelan con mayor claridad es la extraordinaria ambición que tenía Leibniz por desarrollar un sistema filosófico propio que resolviese las eternas cuestiones sobre Dios, la humanidad y la salvación.

La influencia de Spinoza es evidente en el título mismo que da Leibniz en ese momento a su obra maestra aún no escrita: *Los elementos de una filosofía secreta de la totalidad de las cosas, geométricamente demostrada*. Este es precisamente el título que uno hubiera esperado que Leibniz diese a la (por entonces todavía no publicada) *Ética* de Spinoza. Que la obra de Spinoza es una "filosofía secreta" huelga decirlo, y lo mismo vale para lo de "geométricamente demostrada", aunque la coincidencia más interesante tiene que ver con la frase "de la totalidad de las cosas". En algunos pasajes, Leibniz

usa la frase "*de summa rerum*" para referirse a "la totalidad de las cosas" o al "universo". En otros lugares, sin embargo, la usa para indicar "la más alta de las cosas", o simplemente "Dios". "Meditaciones sobre [Dios]", escribe, "podría titularse *Sobre los secretos de lo Sublime* o *De Summa Rerum*". O sea, Dios y el universo son indistinguibles, al menos desde el punto de vista léxico. La demostración de que Dios y el universo son metafísicamente indistinguibles, por supuesto, es el tema principal de la *Ética* de Spinoza.

El título alternativo del libro que Leibniz tiene en perspectiva, *Sobre los secretos de lo Sublime*, confiere al proyecto una sensibilidad clandestina sorprendente. En la carta que había enviado a Thomasius siete años antes, Leibniz criticaba duramente un libro de Bodino que llevaba precisamente este mismo título. El autor de ese libro, decía entonces, es un "enemigo declarado de la religión cristiana" y un cripto-ateo. Y sin embargo el título de Bodino reaparece ahora encabezando su propia filosofía "secreta".

En la misma página de notas del 11 de febrero, Leibniz está mucho más cerca de explicitar su deuda filosófica con Spinoza: "Parece haber … una especie de mente sumamente perfecta, o Dios. Esta mente existe como un alma total en el cuerpo total del mundo; a esta mente deben también las cosas su existencia … La razón de las cosas es el agregado de todos los requisitos de las cosas. La razón de Dios es Dios. Un todo infinito es uno". Aquí, el spinozismo es patente. La identificación de Dios como "un alma total en el cuerpo total del mundo" es, en todo caso, una caricatura del spinozismo. (En ninguna parte utiliza Spinoza el concepto más bien arcaico de un "alma del mundo", aunque sí había afirmado que "el cuerpo del mundo" está en Dios). Más sutil es la identificación implícita de "el agregado de los requisitos de todas las cosas" con "Dios": esta es una versión de la doctrina de Spinoza según la cual Dios es la causa inmanente de todas las cosas. La fórmula de Leibniz "la razón de Dios es Dios" capta hábilmente la esencia de aquello que distingue al Dios de Spinoza de las concepciones de un Dios "hacedor de buenas obras" —a saber, que Dios es absolutamente autosuficiente y que no responde a ningún principio externo, como el principio de "hacer el bien". "Un todo infinito es uno" es una apropiada y poética interpretación del concepto de Spinoza de una sustancia que se expresa a sí misma mediante una serie infinita de atributos y modos.

Pero unos cuantos párrafos más adelante, en el mismo trozo de papel, Leibniz se retracta de repente: "Dios no es algo metafísico, imaginario, incapaz de pensamiento, voluntad o acción, como algunos le representan, lo que sería como decir que Dios es la naturaleza, el destino, la fortuna, la necesidad, el mundo. Dios es, más bien, una cierta sustancia, una persona, una mente". El blanco explícito de esta invectiva es inequívocamente Spi-

noza —o tal vez el lapsus spinozista del propio Leibniz de tan sólo unos minutos antes. En este momento, Leibniz se da cuenta del gran peligro que le acecha; pero sólo siente los enguantados contornos de la amenaza y no tiene sus defensas a punto.

Como si quisiera protegerse frente a nuevas posibles recaídas, Leibniz se asigna a sí mismo una tarea: "Es preciso mostrar que Dios es una persona, esto es, una sustancia inteligente". Aquí, y durante el resto de su carrera, Leibniz se aferra fuertemente a la noción de que Dios tiene que ser un agente, alguien que considera opciones, elige y toma decisiones. La frase: "Es preciso mostrar", asimismo capta un aspecto esencial del duradero temperamento filosófico de Leibniz. El imperativo moral de producir la filosofía "correcta" es de primordial importancia. Tras el "es preciso mostrar" hay una ansiedad típicamente leibniziana —un tácito "o de lo contrario"… ¿O de lo contrario qué? ¿Qué pasa si no consigue probar que Dios es una persona y no "algo metafísico"?

El 24 de febrero, Leibniz y Tschirnhaus recorrieron las librerías de París en busca de manuscritos cartesianos, tal vez confiando que podrían contestar las preguntas sobre Spinoza con la ayuda de su ilustre predecesor. En la polvorienta trastienda de una de las librerías que visitaron dieron con un auténtico filón: varias obras no publicadas de Descartes. Los dos alemanes se sentaron y se dispusieron a copiar todo lo que pudieron en el transcurso de una larga tarde.

Absorto en sus investigaciones metafísicas, Leibniz aparentemente se olvidó de su nombramiento en la corte de Hanover. Habían pasado seis semanas desde que había aceptado la oferta del duque, y en Alemania estaban intrigados por su silencio. En una carta fechada el 28 de febrero, el secretario del duque, combinando hábilmente el palo y la zanahoria, promete al nuevo contratado que entrará en nómina retroactivamente desde el 1 de enero. Leibniz responde con una cortés nota dirigida al duque en la que afirma que "mi ambición no es otra que encontrar un gran Príncipe" y que "siempre he creído que no hay nada más hermoso en los asuntos humanos que una gran sabiduría unida al poder", pero en la que evita con delicadeza comunicar en qué fecha piensa dejar París para ir a Hanover. El 19 de marzo, el secretario del duque, exasperado, le da "quince días, o como máximo tres semanas" para poner sus asuntos en orden en París y tomar el carruaje de vuelta a casa.

Pero acaba marzo y empieza abril, y Leibniz sigue clavado en la Ciudad de la Luz. Las anotaciones de su diario son las propias de un hombre todavía inmerso en la vorágine de la vida intelectual parisina. Anota varias observaciones sardónicas sobre algunos nuevos conocidos; toma nota de cier-

tos secretos alquímicos que le ha revelado un misterioso italiano; comenta con Tschirnhaus las novedades relativas al increíble trabajo microscópico de un hombre de Delft (para más datos, Antoni von Leeuwenhoek). Aunque, sobre todo, va escalando posiciones en sus vertiginosas especulaciones matemáticas y metafísicas.

En las anotaciones del mes de abril, Leibniz se rebela una vez más contra las enseñanzas de Spinoza. "¿Es la mente la idea del cuerpo?", se pregunta, claramente refiriéndose a la doctrina de Spinoza. "No puede ser". Si la mente es la idea del cuerpo, razona, luego ha de perecer con el cuerpo; y esto está en contradicción con la doctrina de la inmortalidad personal. También vuelve sobre la idea de un alma del mundo —la idea con la que parecía estar de acuerdo en febrero— y la rechaza explícitamente. No puede haber un alma del mundo, concluye, porque las almas no pueden formar un "continuum" —lo que es otra forma de decir que el concepto de un alma del mundo parece ser incompatible con la existencia de almas individuales inmortales. Leibniz es cada vez más claro respecto al hecho de que el concepto de Dios de Spinoza está inextricablemente unido a su teoría de la mente, que a su vez parece minar la idea ortodoxa del alma —y de la ortodoxia en general.

Pero la atracción persiste. En el mismo grupo de anotaciones del mes de abril, Leibniz se entretiene jugando con formulaciones como "A mí me parece que el origen de las cosas en Dios es del mismo tipo que el origen de las propiedades en una esencia" —una idea que es imposible hacer cuadrar con la anterior insistencia de Leibniz de que Dios es una persona. Si las cosas se originan en Dios de la misma forma que las propiedades se originan en una esencia, de ahí se sigue que Dios no quiere la existencia de las cosas particulares más de lo que un círculo quiere ser redondo; que todas las cosas tienen un carácter necesario; que la distinción entre Dios y las cosas es puramente aparente o perspectival; y que Dios, en suma, es la única sustancia o esencia del mundo. También se sigue que las *almas* individuales se originan desde Dios como las propiedades lo hacen desde una esencia —y en consecuencia, aparentemente son meras propiedades de una cosa y no cosas en sí mismas. El destino lógico de las ideas de Leibniz acerca de un Dios-esencia es el spinozismo, o eso parece.

En abril de 1676, el interés de Leibniz por Spinoza empezó a adoptar la forma de una obsesión. A través de su relación con Schuller, consiguió tener por un tiempo en sus manos una carta escrita por Spinoza trece años antes y dirigida a su amigo Lodewijk Meyer en la que habla de la naturaleza del infinito y de otros temas. Leibniz hizo una copia de la carta —de más de media docena de páginas— y añadió unas cuantas notas personales de la misma longitud que el texto original.

Pasó el mes de abril, y naturalmente Leibniz no estaba más cerca de Hanover que un mes antes. Suponemos que la primavera parisina le debió de parecer irresistible. El ultimátum de tres semanas ya era historia, y el secretario del duque de Hanover le concedió a regañadientes una prórroga. El cortesano ausente tenía ahora hasta el 24 de mayo para hacer las maletas.

Leibniz sintió una vez más el impulso de establecer contacto personal con el propio Spinoza. El 2 de mayo salió de París una misiva bajo el nombre de Tschirnhaus. En la carta le pide aclaraciones al filósofo de La Haya respecto a dos puntos. Primero le pide que le comente si cree posible deducir "figura y movimiento" de "la extensión tomada en un sentido absoluto". A partir de unos escritos de Leibniz de principios de la década de 1670, así como de sus notas de París, sabemos que la imposibilidad de derivar el concepto de movimiento del concepto de extensión significaba mucho para él, pues creía que justificaba una serie de conclusiones metafísicas relativas a la naturaleza del alma. A continuación le pide en esa carta a Spinoza que le clarifique un punto bastante oscuro de su carta relativo al infinito. Leibniz había formulado esta misma pregunta, casi palabra por palabra, en sus notas al margen de la carta de Schuller. La carta de Tschirnhaus a Spinoza, en suma, es en realidad una carta de Leibniz.

En el párrafo final de la carta, Tschirnhaus (o Leibniz) escribe: "Además, he sabido por el Sr. Leibniz que el tutor del Delfín de Francia, de nombre Huet, un hombre de una gran erudición, se propone escribir algo sobre la verdad de la religión humana, y pretende refutar vuestro *Tractatus Theologico-Politicus*. Adiós". La relación de Leibniz con Huet era muy importante para su carrera: Huet había dispuesto que le dieran a Leibniz unos textos para traducir y, como tutor que era del Delfín, estaba bien situado para influir en muchos asuntos de la vida intelectual francesa —no siendo el menos importante de ellos la selección de los miembros de la Real Academia de las Ciencias. Pero Huet, como Leibniz sabía muy bien, opinaba que Spinoza merecía "ser cubierto de cadenas y azotado con una vara". Asombrosamente, Leibniz parecía estar dispuesto a traicionar a su aliado Huet para advertir a Spinoza de un posible peligro.

Los editores de las obras póstumas de Spinoza —entre los que se contaba Schuller, el recadero de Leibniz— creían evidentemente que este era material sensible porque, en la edición latina de 1677, el párrafo final de la carta de Tschirnhaus ha sido omitido. En la versión holandesa de las obras de Spinoza, sin embargo, el párrafo reaparece —tal vez porque no era previsible que Huet fuera capaz de leerla en holandés, o, más probablemente, debido a un descuido.

En julio, seis meses después de cuando era inicialmente esperado en Hanover, Leibniz, inexplicablemente, todavía seguía en París. El secretario del duque estaba ahora absolutamente perplejo y se preguntaba abiertamente si el nuevo empleado del duque pensaba cumplir con las obligaciones del cargo por el que ya estaba siendo remunerado. Las sospechas del secretario estaban bien fundamentadas. Tan sólo una semana antes, Leibniz le había pedido una vez más a su amigo Huygens que le ayudase a conseguir una plaza en la Academia Real.

Unos días más tarde de aquel mismo mes, el embajador de Hanover en París le suplicó a Leibniz que saliera "inmediatamente" y que informara al duque "con la mayor prontitud que le fuera posible". Pero los calurosos meses del verano fueron pasando uno tras otro y Leibniz, todavía aferrado a su esperanza de un rescate por parte de la Academia Francesa, no se había movido.

El 26 de setiembre, el embajador de Hanover en París escribió por última vez a Leibniz advirtiéndole de que el duque estaba "impaciente" e instándole a salir "inmediatamente". A Leibniz se le habían acabado las excusas.

La mañana del domingo 4 de octubre de 1676, el filósofo se sacudió finalmente el barro de París de las botas y tomó un carruaje postal en dirección a Calais. Llegó a Calais seis días más tarde y luego tuvo que pasar cinco espantosos días en una posada esperando que amainase la tormenta. Se embarcó en el primer barco que cruzó el Canal, pasó la noche en Dover y llegó a Londres la tarde del 18 de octubre.

El primer punto del orden del día, naturalmente, era ir a ver a Henry Oldenburg. En los despachos de la Royal Society en Greshan College, la mañana del 19 de octubre, Leibniz entregó a su compatriota una nueva y mejorada —aunque no totalmente terminada— máquina de calcular. Oldenburg se lo agradeció permitiéndole seleccionar pasajes de uno de los manuscritos de Newton —un hecho que más adelante se utilizaría contra él (sin fundamento) en la disputa sobre el cálculo.

El tema de conversación pasó rápidamente a la principal obsesión de Leibniz. El cortesano reveló sus intenciones de visitar a Spinoza en persona cuando pasase por Holanda. Habían transcurrido casi dos años desde que otro joven alemán, Tschirnhaus, había estado en Londres irradiando un entusiasmo similar por Spinoza, y casi un año desde que la correspondencia de Oldenburg con el sabio de La Haya se había interrumpido entre temores e incomprensiones. Y sin embargo, evidentemente, los rescoldos de la amistad todavía brillaban en el corazón de Henry. Redactó una carta más para Spinoza y se la confió a Leibniz para que se la entregara personalmente.

Mientras el alemán de más edad garabateaba su misiva, Leibniz copió tres de las cartas de Spinoza a Oldenburg que este último le había dejado examinar. Como tenía por costumbre, el joven filósofo pronto añadió a las cartas unas notas marginales de mayor extensión que el texto original.

Unos días después, dentro de la misma semana, Leibniz visitó a varios diplomáticos y aristócratas alemanes residentes en Londres, incluyendo al príncipe Ruprecht von der Pfalz, primo de la duquesa de Orléans. Durante su entrevista, el príncipe mencionó que pensaba mandar su yate al continente a buscar algunos de sus caldos favoritos, y Leibniz aprovechó la oportunidad para conseguir pasaje gratis a Holanda.

El 29 de octubre, Leibniz subió a bordo del yate del príncipe Ruprecht, y dos días más tarde, al mando del capitán Thomas Allen, el barco zarpaba desde el estuario del Támesis en dirección a Gravesend, donde llegó aquella misma tarde. Durante cuatro días, los marineros estuvieron cargando varios artículos y luego pusieron rumbo hacia el puerto inglés de Sheerness —el escenario de una apabullante victoria de la Armada holandesa sobre la Royal Navy unos años antes. En Sheerness un fuerte viento de proa dejó al barco inmovilizado en el puerto durante seis tediosos días.

No pudiendo moverse, el impaciente filósofo compuso un diálogo sobre el movimiento —aquel en el que figura su alter ego Pacidius y un alumno entusiasta llamado Charinus. En el diálogo, Leibniz vuelve a uno de sus temas favoritos, perfectamente encapsulado en la afirmación de que "en [la idea de movimiento] pueden encontrarse determinados misterios metafísicos de una naturaleza verdaderamente espiritual". Los misterios del movimiento, como sabemos, estaban íntimamente conectados, en la mente de Leibniz, con sus ideas acerca del estatus metafísico único del individuo, el carácter inmaterial del alma y la doctrina de la inmortalidad personal. En vísperas de su viaje a La Haya, al parecer, el joven filósofo estaba tan comprometido como siempre con unas doctrinas teológicas a las que Spinoza se oponía infatigablemente.

Con nadie a bordo con quien poder conversar (salvo, presumiblemente, los marineros), el temporalmente amordazado filósofo también volvió su atención a "mi viejo plan de diseñar un lenguaje o escritura racional" que permita captar "no palabras, sino pensamientos".

El 11 de noviembre, el mal tiempo finalmente amainó y la tripulación levó anclas. Impulsado por unos vientos aún fuertes y racheados, el yate cruzó el canal en tan sólo veinticuatro horas y atracó en Rotterdam, donde Leibniz pernoctó. A la mañana siguiente, salió disparado para llegar a tiempo de tomar una barcaza en dirección a Amsterdam.

En la ciudad más hermosa del mundo, los canales estaban llenos de spinozistas. Leibniz pronto conoció a los más importantes. Visitó a Georg Her-

mann Schuller, su principal enlace con Spinoza; a Johannes Hudde, un político y matemático local que había mantenido correspondencia con Spinoza sobre importantes asuntos filosóficos; a Lodewijk Meyer, médico, actor, filósofo y editor del libro de Spinoza sobre Descartes; y a Jarig Jelles, mercader retirado, futuro editor de las obras póstumas de Spinoza y uno de sus más viejos amigos. Gracias a estos nuevos conocimientos de Amsterdam Leibniz reunió y procedió a copiar varias de las cartas de Spinoza. Posiblemente, el propósito de su excursión a Amsterdam era conseguir las cartas de presentación que podía necesitar para persuadir al siempre cauteloso sabio de La Haya de que le abriese las puertas de su casa. En cualquier caso, obtuvo una serie de informaciones personales y supo de algunas habladurías que indudablemente podían servirle para allanar el terreno y permitirle establecer un contacto amistoso con Spinoza.

El 16 de noviembre, o por esas fechas, Leibniz se dirigió de nuevo hacia el sur; durante los diez días siguientes estuvo navegando por los canales del sur de Holanda a bordo de una embarcación que también hacía las veces de hotel flotante. Sus primeras etapas fueron Haarlem, Leiden y Delft, la capital de los azulejos. En esta última pasó unas horas con Antoni von Leeuwenhoek, cuyas investigaciones microscópicas inspiraron en gran medida al filósofo y que más tarde le sirvieron en cierto modo de prueba a favor de sus teorías metafísicas.

En algún momento de su viaje, posiblemente cuando estaba a bordo del yate del príncipe Ruprecht, o en alguna de las barcazas con las que viajó por los canales, Leibniz compuso una primera versión del argumento que pronto podría exponer de viva voz a Spinoza. Su título: "Que el Ser Más Perfecto Existe".

"Creo haber descubierto una demostración de que el ser más perfecto … es posible", empieza Leibniz. Por "el ser más perfecto", por supuesto, se refiere a Dios, a quien además define como "aquel que contiene toda esencia, o que tiene todas las cualidades, o todos los atributos afirmativos".

¿Qué clase de Dios es este? La respuesta parece encontrarse en la anterior nota de Leibniz sobre su discusión con Tschirnhaus: "[Spinoza] define a Dios como … aquel ser que contiene todas las perfecciones, es decir, afirmaciones, o realidades, o cosas que pueden concebirse". Parece, pues, que Leibniz trata de demostrarle a Spinoza que el Dios de Spinoza es posible.

A continuación Leibniz se propone demostrar que un Dios así, si es posible, ha de existir necesariamente. Su argumento es que dicho Dios, si existe, tiene que tener una razón para existir, y esta razón tiene que venir o bien del interior o bien del exterior de Dios. Pero no puede venir del exte-

rior, pues acaba de demostrar que todo lo que puede concebirse tiene que concebirse a través de Dios. Por consiguiente, la razón de Dios para existir tiene que venir del interior del propio Dios —o, como escribe en una nota fechada el día 11 de febrero: "La razón de ser de Dios es Dios".

Las puertas del spinozismo están ahora abiertas de par en par. Mientras medita sobre su concepto de un Dios de razón completamente autosuficiente, Leibniz escribe:

> Puede demostrarse fácilmente que todas las cosas se distinguen, no como sustancias, sino como modos. [Luego, encima de "sustancias", escribe "radicalmente"]. Esto puede demostrarse por el hecho de que las cosas que son radicalmente distintas pueden ser entendidas la una sin la otra. Pero este no es el caso con las cosas; pues como la razón última de las cosas es única, y contiene en sí misma el agregado de todos los requisitos de todas las cosas, resulta evidente que los requisitos de todas las cosas son los mismos. Y también lo es su esencia, dado que una esencia es el agregado de todos los requisitos fundamentales. Por consiguiente, la esencia de todas las cosas es la misma, y las cosas difieren sólo modalmente, del mismo modo que una ciudad vista desde un punto elevado difiere de una ciudad vista desde una llanura.

La cadena de razonamientos lógicos duplica aquí en forma abreviada las primeras y más fundamentales proposiciones de la *Ética* de Spinoza: las sustancias son radicalmente distintas y pueden entenderse la una sin la otra; pero todas las cosas del mundo se entienden a partir de la única y última razón de todas las cosas; por consiguiente, no puede haber dos o más sustancias en el mundo; por consiguiente, hay una sola sustancia y todas las cosas son modos de esta sustancia. Y como el texto de Leibniz se refiere al concepto de un Dios que es la razón última de todas las cosas, además, es evidente que la sustancia única en cuestión es simplemente otro nombre para referirse a Dios. Efectivamente, el argumento de Leibniz arranca con su irrevocable compromiso con el principio de razón suficiente —que para cada cosa tiene que haber una razón— y concluye con una declaración de fe en las doctrinas centrales de Spinoza. El pasaje resulta tanto más notable en cuanto que Leibniz afirma en él que esto "puede demostrarse fácilmente" y que resulta "evidente".

Por si acaso no se ha entendido el argumento, Leibniz salta directamente a la conclusión de que todas las cosas son una: "Si solamente son diferentes aquellas cosas que pueden separarse, o una de las cuales puede ser per-

fectamente entendida sin la otra, se sigue de ahí que ninguna cosa difiere realmente de ninguna otra, sino que todas las cosas son una y la misma, tal como afirma Platón en el *Parménides*".

La única nota disonante en el argumento de Leibniz es la atribución a Platón de esta doctrina. Hubiera sido más honesto decir: "tal como afirma Spinoza en la *Ética*", pues la cadena de pensamientos de este razonamiento tiene el mismo destino que tenía la embarcación en la que navegaba Leibniz en el mismo momento en que escribía estas líneas: Spinoza.

Tampoco puede caber ninguna duda de que Leibniz sabía muy bien en qué dirección se encaminaba. En sus notas sobre el encuentro con Tschirnhaus en febrero, atribuye a Spinoza la afirmación según la cual "sólo Dios es sustancia … y todas las criaturas no son más que modos". Todavía más reveladora es una nota que Leibniz escribió para sí mismo acerca de una de las cartas a Oldenburg que había reunido en Londres. Allí donde Spinoza dice: "Todas las cosas son en Dios y se mueven en Dios", Leibniz escribe: "Podemos decir: todas las cosas son una, todas las cosas están en Dios de la misma manera que un efecto está enteramente contenido en su causa, y en que las propiedades de un sujeto pertenecen a la esencia de dicho sujeto". Leibniz reconoce aquí implícitamente que sus propias especulaciones —en particular, su reiterada sugerencia de que las cosas del mundo son a Dios como las propiedades son a una esencia— son elaboraciones de la doctrina central de la filosofía de Spinoza.

"Un atributo es un predicado que se concibe por sí mismo", prosigue Leibniz en la nota escrita durante su viaje en barco. (El propio Spinoza dice: "Cada atributo … tiene que concebirse por sí mismo"). "Una esencia es…" Súbitamente, el manuscrito se interrumpe a media frase; de hecho, a media palabra: *Essentia es pr…*

Algo ha provocado la perplejidad de Leibniz; la mano que sostiene la pluma se ha puesto a temblar y él se ha parado pensar en lo que está haciendo. Deja la filosofía y se concentra en la "filosofía de la filosofía". Las siguientes líneas que escribe son probablemente las más reveladoras que confió nunca al papel:

> Una metafísica tiene que escribirse con unas definiciones y unas demostraciones precisas. Pero no debería demostrarse en ella nada aparte de aquello que no entra demasiado en conflicto con la opinión recibida. Pues de este modo la metafísica podrá ser aceptada; y una vez que haya sido aprobada, las propias personas que más tarde la examinen de un modo más profundo podrán extraer sus propias consecuencias. Además de esto, es posible, como una em-

> presa aparte, mostrar más tarde a estas personas la forma de razonar acerca de estas cosas. En esta metafísica, será útil que se añadan acá y allá las declaraciones más autorizadas de los grandes pensadores que han razonado de un modo similar…

Viniendo como viene después de lo que parece una repetición de las doctrinas centrales de Spinoza, y garabateado posiblemente a bordo de un barco que estaba navegando por los canales de La Haya, este pasaje apunta a una conclusión inapelable: Leibniz era un spinozista —al menos en este momento— y lo sabía. Su estrategia era ocultar sus verdaderas opiniones cuando pudieran ofender a la ortodoxia, citar a grandes pensadores como Platón o Parménides como una maniobra de diversión y, en general, trabajar con vistas al día en que el spinozismo pudiera eludir las falsas acusaciones de herejía y reivindicar su legítimo puesto al sol. Mientras, como demuestra este mismo pasaje con la brusca interrupción de sus anteriores reflexiones spinozistas, Leibniz se censuraba a sí mismo. Incluso en la privacidad de su camarote, no se permite a sí mismo expresar pensamientos que el mundo no está listo para recibir.

Treinta años después de estos hechos, en un escrito cuya publicación impidió en el último momento, el ya anciano filósofo parece confesar este desliz: "Sabéis que hubo un tiempo en que fui un poco demasiado lejos y empecé a inclinarme del lado de los spinozistas, que solamente conceden un poder infinito a Dios".

Y sin embargo, solamente habían pasado unos meses desde que había escrito las notas en las que insiste que "es preciso mostrar" que Dios no es "naturaleza" sino una "persona", y en las que rechaza la doctrina de que "la mente es la idea del cuerpo", y solamente habían transcurrido unos días desde que compuso su nada spinozista diálogo sobre la filosofía del movimiento. Tampoco hubo en esta época ningún signo de disminución en sus actividades políticas debido a presiones del *establishment* teocrático, ni ningún cambio en el estilo de vida cortesano tan absurdamente contradictorio con el del hombre al que estaba a punto de visitar. Como tantas otras veces, el filósofo-diplomático se adaptaba tan bien al entorno mientras viajaba por el abigarrado paisaje del pensamiento del siglo XVII que nunca estaba demasiado claro cuál era su color verdadero. Y seguramente no es ninguna coincidencia que el gran camaleón produjese sus textos más spinozistas precisamente en el momento en que su barco navegaba por los canales de La Haya.

La única cosa cierta, de hecho, es que había demasiadas ideas en la cabeza de Leibniz como para integrarlas todas en una única visión del mun-

do. Una parte de él creía en el Dios de la razón de Spinoza, otra parte de él creía en la deidad providencial de la religión ortodoxa; y otras partes, sin duda, se adherían a una todavía más amplia variedad de nociones incompatibles entre sí. Parece que, incluso mientras se aproximaba al filósofo de La Haya, mantenía en la reserva los compromisos que podían hacer imposible una auténtica comunión. Leibniz no solamente llegó a estar de acuerdo con su anfitrión, sino también —probablemente ante su propia sorpresa— a estar en desacuerdo con él.

El 18 de noviembre de 1676, en cualquier caso, tras pintarse a sí mismo con los matices del librepensador local y recordarse a sí mismo a continuación que no debía expresar ideas que chocasen demasiado con las opiniones recibidas, el joven —treinta años— inventor del cálculo, ex consejero privado de Mainz, y recién nombrado bibliotecario del duque de Hanover, desembarcó, agitó los brazos, se atusó la peluca y, mientras el perfume que llevaba se disipaba en el viento otoñal, se dirigió a pie, por los canales cubiertos de hojas muertas y con su forma peculiar y un tanto torpe de andar como dando saltitos, hacia la casa donde vivía Spinoza.

12

Punto de contacto

La luz de una tarde nublada se filtra por el cristal de la ventana que la fuerza del viento hace vibrar. Fuera, las hojas muertas pasan a toda velocidad en su despiadado ataque al orden cívico. De la parte de arriba llegan las voces de unos niños que chillan y corretean por encima de las chirriantes tablas de madera del suelo. El cálido aroma de caldo de pollo lo impregna todo. En la sala de estar de la casa del Paviljoensgracht, dos hombres discuten animadamente sentados a una pequeña mesa de madera. Uno es joven, lleno de energía, y va vestido a la última moda, con la característica peluca, ligeramente desplazada de su posición, tal vez por el fuerte viento de noviembre, alzándose sobre su frente. El otro es algo mayor, lleva una camisa sencilla y tose a menudo, cubriéndose la boca con uno de sus cinco pañuelos (el de cuadros). No muy distinta de esta sería, presumiblemente, la escena cuando Leibniz y Spinoza se encontraron en La Haya en 1676.

El encuentro entre los dos grandes filósofos del siglo XVII duró de hecho varios días. Por una carta que Leibniz envió desde Holanda al secretario del duque de Hanover, podemos inferir que el cortesano llegó a La Haya el 18 de noviembre, o tal vez antes, y que permaneció allí durante tres días o quizás incluso una semana. Más tarde Leibniz le dijo también a su amigo parisino Gallois que había tenido ocasión de conversar con Spinoza "muchas veces y por extenso".

Poco después de uno de sus encuentros Leibniz garabateó una nota para uso propio en la que decía: "Después de comer he pasado varias horas con Spinoza". Su anfitrión le obsequió, prosigue, con la historia de su travesura la horrible noche en que el populacho asó a la parrilla a los hermanos de Witt. Evidentemente, el recelo con que Spinoza había acogido anteriormente las tentativas de aproximación de Leibniz desde París, se había desvanecido. Leibniz, como sabemos por Eckhart, tenía la habilidad de llevarse bien con todo el mundo, y Spinoza, según Lucas, podía ser un conversador muy agradable. Es fácil imaginarse, pues, que mientras los dos hombres se acababan sus gachas de leche y su cerveza aguada, o lo que fuera que hubiera en el menú, charlaban sobre el mal tiempo en las tierras bajas, el estado de salud de sus amigos mutuos en varias partes del continente, el fanático sentido de la higiene de las amas de casa de La Haya, la irreflexiva invasión de Holanda por parte de Luis XIV, y otros temas del tipo de los que sirven para alimentar las conversaciones amistosas durante la sobremesa.

La discusión pronto viró hacia las cuestiones eternas. En la misma nota a la que nos hemos referido antes, Leibniz incluyó también esta observación: "Spinoza no se había dado cuenta de los errores que hay en las leyes del movimiento del Sr. Descartes; pareció sorprendido cuando le hice ver que dichas leyes violaban la igualdad de causa y efecto". La crítica de la filosofía cartesiana del movimiento, por supuesto, era el tema del diálogo que Leibniz escribió en Sheerness mientras permanecía inmovilizado en el puerto por culpa del viento. La insinuación de que Leibniz creía haber detectado fisuras en la armadura filosófica de Spinoza es interesante, y se verá muy ampliada en sus comentarios posteriores sobre su antiguo anfitrión. Pero también hay aquí un indicio de que, sobre el tema de su gran predecesor francés, los dos comensales pueden haber estado hablando sin entenderse. Debe recordarse que el objetivo principal de Leibniz al criticar la física cartesiana era hacer sitio para un principio de actividad que él identificaba con la mente. Spinoza nunca mostró falta de entusiasmo a la hora de criticar a Descartes, pero el objetivo último, en su caso, era acabar con la misma idea de mente que Leibniz esperaba implícitamente defender.

La física del movimiento, en cualquier caso, fue tan sólo uno de los muchos temas filosóficos que discutieron los dos hombres. En su posterior carta a Gallois, Leibniz admite indirectamente que Spinoza le presentó varias "demostraciones metafísicas". De hecho, es difícil pensar que dos hombres como Spinoza y Leibniz, cuyas vidas estaban dominadas por la pasión del conocimiento y cuya reputación se basaba en su sagacidad filosófica, hubiesen hecho algo más que enzarzarse en disquisiciones metafísicas. Pero al mismo tiempo sería un error pensar que todo lo que pasó esos

días en La Haya pueda reducirse al intercambio de unos cuantos argumentos abstrusos.

La primera impresión, que suele ser decisiva, ya estaría formada. En el caso de Spinoza, por supuesto, no tenemos ningún testimonio directo de su reacción al conocer a Leibniz. Vale la pena apuntar, sin embargo, que Spinoza había encontrado que Tschirnhaus era un amigo muy valioso, que Tschirnhaus, por su parte, consideraba a Leibniz como un hombre "muy versado en las diversas ciencias y libre de los habituales prejuicios teológicos", y que entre los dos jóvenes y entusiastas alemanes que habían visitado al filósofo de La Haya había muy pocas dudas acerca de cuál de los dos aventajaba al otro en cuanto a talento y experiencia. Ninguno de los visitantes previos de Spinoza, en realidad, podía igualar a Leibniz en cuanto a erudición y fuerza del intelecto.

Por su parte, Leibniz no podía pasar por alto lo que era obvio: que Spinoza era judío. Mucho más tarde, dejó constancia de la primera impresión que le produjo, en una nota típicamente desdeñosa: "El famoso judío Spinoza tenía una tez olivácea y algo de español en sus facciones, pues procedía de aquel país. Era filósofo de profesión y llevaba una vida retirada y tranquila, y pasaba el tiempo puliendo cristales para hacer lentes para lupas y microscopios". Pero hay razones de sobra para pensar que Spinoza le causó a Leibniz una impresión bastante más profunda que la que queda reflejada aquí.

Más que un simple judío, Spinoza llegó a ser, para el Leibniz posterior, "ese judío tan inteligente". Siete años después de su encuentro, incluso cuando sus ataques a las doctrinas de Spinoza se habían convertido ya en una especie de reflejo metafísico, reconocía que su antiguo anfitrión era el tipo de hombre que "dice lo que cree que es cierto" y que cree (aunque sea erróneamente) "que está haciendo un servicio a la humanidad librándola de sus supersticiones". Treinta años después del encuentro, Leibniz escribió: "Sé muy bien que hay personas de una naturaleza excelente y que nunca permitirían que [sus] doctrinas les llevasen a comportarse de forma indigna". Y sin dejar espacio alguno a la duda de a quién tenía en mente, inmediatamente añade: "Es preciso reconocer que Epicuro y Spinoza, por ejemplo, llevaron unas vidas absolutamente ejemplares". A continuación dice que, algún día no muy lejano, las ideas de Spinoza prenderán fuego a los cuatro rincones de la tierra. Hasta el final de su vida, Leibniz conservó intacta la impresión que se había formado de su gran adversario intelectual aquel lejano mes de noviembre: la de que el filósofo sobre cuyos hombros caería finalmente la responsabilidad de una serie de calamidades globales, era un hombre de una virtud intachable.

SOLAMENTE SE CONSERVA una prueba directa del encuentro en La Haya. Publicada por primera vez en 1890, la prueba en cuestión consiste en una simple hoja de papel escrita de puño y letra por Leibniz y titulada "Que el Ser Más Perfecto Existe". Contiene una versión condensada del argumento que Leibniz estaba preparando los días anteriores al encuentro, en el que afirmaba que un ser con todas las perfecciones es posible, o concebible, de lo que se sigue que dicho ser existe necesariamente. En una nota al final del documento, Leibniz explica su procedencia: "Cuando estuve en La Haya presenté este argumento al Sr. Spinoza, que lo encontró razonable. Ya que al principio lo contradijo, lo escribí en este trozo de papel y se lo leí". La nota es breve, pero las pocas palabras que contiene expresan la esencia de estos dos personajes que se reunieron en La Haya y la dinámica filosófica que se estableció entre ellos.

El debate sobre Dios constituyó la culminación perfecta del encuentro entre los dos filósofos. Leibniz y Spinoza eran dos hombres que llevaban a Dios en el cerebro. Pero, ¿era el mismo Dios el que tenían en mente? La cuestión central a la que se enfrentó Leibniz en su careo con Spinoza fue la de si el "Dios, o Naturaleza" de Spinoza era verdaderamente un Dios, es decir, la de si una divinidad desprovista de todos sus atributos antropomórficos y que reside exclusivamente en el aquí y el ahora puede considerarse de algún modo divina.

De acuerdo con la lectura literal de esta prueba, es poco lo que separa lo que Leibniz identifica como "el sujeto de todas las perfecciones" de lo que Spinoza define en la *Ética* como "una sustancia con infinitos atributos". Una parte de Leibniz creía en el Dios de razón de Spinoza —un ser perfecto, infinito, cuya esencia y existencia se traslucen de las pruebas filosóficas tan brillantemente como un teorema acerca de los ángulos de un triángulo. Y sin embargo, Leibniz llegó a La Haya con más de una idea de Dios en la cabeza. Parece más que probable que, con su tono de voz, su ocasional invocación de las acostumbradas devociones, e incluso con su forma de vestir —el uniforme mismo de la ortodoxia— expresaba su compromiso con el dios providencial de la religión ortodoxa. Llevaba su fe a flor de piel.

De la nota de Leibniz se deduce claramente que la reunión empezó por iniciativa suya. Con una voz clara y aguda, en un latín impecable e improvisado (aunque bien ensayado), el joven alemán presentó su nuevo y sutil argumento. Era, de pies a cabeza, el clásico niño prodigio, el estudiante aplicado y brillante doctorando que cree estar diciendo exactamente lo que sus maestros quieren oír. Entonces, y siempre, tenía muy pocas dudas acerca del valor de su obra y acerca de su propia importancia.

Leibniz, es preciso reconocerlo francamente, era muy vanidoso. En las jactanciosas cartas que escribió a los duques, en las entusiastas evaluaciones de sus progresos en París, y en los recuerdos llenos de admiración de sus propios triunfos como escolar, el joven de Leipzig raramente escatimó los autoelogios. En el sistema filosófico que dio a conocer al mundo diez años después de abandonar La Haya, hizo una descripción del universo y de su lugar en él llena de autosatisfacción —un mundo en el que todo era para lo mejor; en el que los individuos, en la forma de lo que él llama "mónadas", florecen en un espléndido aislamiento; y en el que el propio filósofo recibe el agradecimiento de Dios y el de la humanidad por haber sabido traducir estas agradables verdades en una prosa tan viva y expresiva. Incluso Eckhart, el fiel amanuense del filósofo en una etapa posterior de su vida, tuvo que admitir que "la petulancia, que le llevaba a no aceptar ninguna clase de contradicción, incluso sabiendo que estaba en un error, era su principal defecto".

Pero Leibniz no era ninguna excepción a la regla que dice que la otra cara del amor por uno mismo es un yo desesperadamente necesitado de amor. En su incesante lucha por la seguridad financiera, en sus consecutivos esfuerzos por congraciarse con toda clase de autoridades, en su predisposición a soportar los castigos y volver a por más, y en su aparente incapacidad para distinguir claramente sus propias opiniones de las de aquellos con quienes se relacionó en algún momento, dio muestras de un afán desesperado por gustar a los demás, de un anhelo insaciable por ver sus buenas acciones premiadas en forma de elogios. Y fue este segundo yo —la otra cara de la embelesada tarjeta de San Valentín que Leibniz se dirigió a sí mismo— el que se expresó con más claridad en su filosofía de madurez, y el que debe considerarse básicamente responsable de su comportamiento en presencia de Spinoza mientras le presentaba su prueba a favor de la existencia de Dios. Hubiera sido asombroso, de no ser tan típico de él, que Leibniz hubiese insistido en recibir la aprobación de su prueba incluso por parte del filósofo al que poco antes había llamado "intolerablemente insolente" y al que más tarde culparía de la decadencia de la civilización occidental.

Spinoza estaba en su propio terreno. Dios era su territorio, su rincón particular en el mercado filosófico. De la nota de Leibniz se desprende claramente que el filósofo de La Haya adoptó también inmediatamente una postura habitual. Bento también había sido un niño prodigio, aunque de una clase muy diferente. Él era un rebelde, el tipo de rebelde que elige a sus amigos en los ambientes marginales de la sociedad, como si con ello estuviera tratando de decir algo. Desde muy temprana edad se había inmunizado frente a la influencia de los demás y había basado su felicidad en una

suprema autarquía. En presencia de Leibniz, como de costumbre, se condujo como una de estas personas que siguen sus propios consejos. Era a la vez, podemos estar seguros de ello, encantadoramente modesto e insoportablemente arrogante, cual si de un extraterrestre se tratase que hubiese venido a enjuiciar a un díscolo representante de la imaginación humana.

Así, a primera vista, según la nota de Leibniz, Spinoza no aceptó su argumento. ¿Acaso vio el más viejo de los dos filósofos una sombra de la deidad providencial de la ortodoxia acechando detrás de la prueba de su joven visitante? Tenemos derecho a preguntarnos si no brillaría tal vez en los ojos de Spinoza una expresión particular, una de esas miradas que provocaban el odio de sus compañeros de sinagoga, que llevaron a Blijenburgh a escribir su polémico panfleto de quinientas páginas, y que se le había atragantado a Limborch hasta el punto de irritarle casi tres décadas después de aquella cena infernal.

La reacción de Leibniz es fácil de imaginar. No soportaba que le contradijeran; no toleraba la condescendencia. Era inevitable que un chorro de bilis brotase de sus entrañas. Dejó de lado la fachada de cumplidos, afiló frenéticamente sus metafísicas distinciones, y garabateó su demostración. Luego se levantó de un salto de su silla y formuló cada palabra con una precisión violenta. Y le exigió a su interlocutor una aprobación incondicional.

El momento constituye una perfecta instantánea de los dos filósofos en acción: Spinoza sentado, impasible, profundamente indiferente, tal vez silenciosamente desdeñoso, la verdadera encarnación de su propio Dios-Naturaleza; Leibniz dando vueltas impaciente por la habitación, aferrándose a su demostración, proclamando a voz en cuello sus exigencias, la perfecta representación de la siempre necesitada raza humana.

Finalmente, todo acabó bien, tanto para Dios como para el hombre, o esto escribiría triunfalmente Leibniz más tarde. Spinoza había considerado "razonable" su demostración. La nota de Leibniz es la última palabra sobre el tema de que disponemos.

Pero, ¿estaba Spinoza realmente de acuerdo con Leibniz?

En ausencia de cualquier otra prueba sobre el tema, y a la vista de la variedad de sentimientos encontrados que tal vez brillaron en los ojos, negros como el ópalo, del filósofo más despiadadamente sincero de los últimos tiempos, hemos de dejar abierta de momento la cuestión acerca de si la nota de Leibniz era una declaración fáctica o la expresión de las necesidades de su autor.

13

Sobrevivir a Spinoza

Hanover no era París. Sus calles no estaban pavimentadas, no había farolas y, con sus apenas 100.000 habitantes, no era exactamente una gran ciudad. La totalidad de la población de la provincia circundante —150.000 personas, agricultores en su mayoría— era menos de la tercera parte de los habitantes de la capital francesa. Incluso en el centro de Hanover las vacas eran normalmente más numerosas que los peatones. Había muchos abrevaderos para los cuadrúpedos que visitaban la ciudad, y ni una sola cafetería para sus solitarios hombres de letras. La gloria de la metrópolis era un viejo convento que la familia del duque había restaurado y que utilizaba como palacio. En la enorme capilla donde en otro tiempo habían rezado las monjas, el recientemente convertido Johann Friedrich celebraba sofisticadas ceremonias por el rito católico ante el disgusto de sus súbditos, que eran predominantemente protestantes. La tarde del 12 de diciembre de 1676, o en una fecha muy cercana a esta, Leibniz bajó del carruaje que lo había llevado hasta allí y puso el pie sobre el helado suelo de la entrada de la casa en la que se pasaría los cuarenta años de vida que le quedaban tratando de escapar.

El joven cortesano, que entonces tenía treinta años, abrió sus baúles y guardó sus cosas en su nuevo hogar, en las antiguas caballerizas del restaurado convento. Le habían asignado una cama, un escritorio y los tres mil

libros que constituían la biblioteca ducal. Estaba ansioso por empezar a servir a Dios y al duque. El primer asunto profesional del que se ocupó, sin embargo, fue el de renegociar las condiciones según las cuales iba a prestar sus servicios.

Durante los breves y fríos días de enero de 1677, el nuevo empleado del duque apabulló a su patrón con media docena de cartas sobre la cuestión de su posición en la escala social. No se sentía feliz con el título de bibliotecario, y deseaba ser promocionado a consejero privado —el mismo cargo que anteriormente había desempeñado en la corte de Mainz. También quería que le pagasen el salario que habían prometido pagarle por el año anterior —el año que había pasado en París buscando desesperadamente otro empleo— más 200 táleros para cubrir los gastos de sus viajes. ("De lo contrario", se quejaba lleno de indignación, "habré hecho el viaje a mis expensas"). Y opinaba que sus esfuerzos valían al menos 500 táleros anuales, no los 400 que previamente había aceptado.

En sus súplicas por una mejora de estatus y remuneración, Leibniz no tuvo reparos en pasar de lo sublime a lo trivial. Evidentemente, la ansiedad por su futuro personal, que le había llevado de los rutilantes salones de París a la deprimente seguridad de Hanover, no se había mitigado con su llegada a la patria: "Ahora no debo pensar sólo en vivir, sino en reponerme y en pensar en el futuro, para no verme un día abatido, cuando ya no esté en la flor de la juventud, si el infortunio, un cambio de circunstancias o la enfermedad me impiden trabajar con el mismo éxito que ahora o me privan de partidarios y protectores". La campaña tuvo el efecto buscado. El siempre dúctil Johann Friedrich, que evidentemente tenía un corazón de un tamaño proporcional al de su cuerpo, aceptó pagarle los atrasos a Leibniz, subirle el sueldo a 500 táleros y promocionarle al cargo de consejero privado. El nuevo cargo implicaba una serie de engorrosos deberes judiciales y administrativos, pero, como dijo el filósofo a sus amigos, valía la pena. A Tschirnhaus le confió que "constituía un privilegio" poder pasar tanto tiempo cerca de un príncipe "que tiene a su servicio una cantidad tan increíble de gente y que muestra tan buenas intenciones hacia mi persona".

No obstante, Leibniz pronto descubrió que los otros consejeros privados de Hanover recibían 600 táleros anuales por sus servicios, y de nuevo se sintió muy desgraciado. Tras dar muestras de haber sido herido en su autoestima en otras varias cartas que escribió al duque, se le concedió un nuevo ascenso salarial de 100 táleros.

Para hacernos una idea del estatus y de la riqueza relativa de Leibniz entre los hanoverianos, hemos de saber que las ayudantes de cocina del duque cobraban 9 táleros anuales, y el desratizador 11 táleros (aparte de todo

lo que pudiesen comer, en ambos casos); el cortesano de mayor rango, por otro lado, tenía un salario de 2.000 táleros y la oportunidad de conseguir más del doble de esta cantidad con lo que cobraba por los sobornos.

Resuelto el tema de sus circunstancias personales (de momento, al menos), Leibniz, como era de esperar, se metió inmediatamente en docenas de asuntos a la vez. En su correspondencia con el duque relativa a su retribución, se asigna a sí mismo un número inhumano de tareas, incluyendo: catalogar todas las pertenencias de la biblioteca; adquirir muchos libros más para la misma; mantener correspondencia con sus muchos contactos en toda Europa (incluye una lista con el nombre de más de treinta de estos contactos, Spinoza entre ellos); mantener al día al duque de los nuevos avances y descubrimientos en las artes y las ciencias (ejemplos: nuevos medicamentos, nuevas técnicas en la fragua del hierro, la minería, la extinción de incendios, y un misterioso invento para el transporte de cargas pesadas); proseguir con sus propias ideas e inventos en los campos de la teología natural, la jurisprudencia, la física, la geometría y la mecánica; y reanudar el proyecto de reunificación de las iglesias que había iniciado cuando era un joven cortesano en Mainz.

Leibniz tampoco andaba corto de ideas acerca de cómo tenía que emplear el duque *su* tiempo. En una serie de memorándums políticos, el joven cortesano propone una lista de posibles iniciativas para el gobierno local, que incluyen: llevar a cabo una exhaustiva inspección geográfica y demográfica del principado para medir la población por ocupación, patrimonio e ingresos, y hacer un inventario de bienes como bosques, cursos de agua, etc.; fundar una Academia del Comercio y de las Lenguas, siguiendo el modelo de las asociaciones mercantiles italianas (una especie de Cámara de Comercio); crear un *bureau d'adresse* donde la gente pudiera encontrar qué bienes y servicios estaban disponibles en la economía, cómo pasar el tiempo libre, etc. (es decir, algo así como una oficina de información turística combinada con un servicio de páginas amarillas); construir grandes almacenes en los que se vendiesen toda clase de mercancías a precios muy, muy bajos; establecer un plan de prevención para viudas y huérfanos; fundar una sociedad llamada L'Ordre de la Charité, una orden cuasi-religiosa similar a la Compañía de Jesús que se ocuparía de "combatir a los ateos" dominando "la notable obra de Dios y la naturaleza"; organizar un Archivo Ducal para guardar todos los documentos relativos al gobierno; nombrar como director de dicho archivo al propio Leibniz; ofrecer incentivos a los campesinos para que adoptasen las mejores técnicas y prácticas agrícolas; alentar el desarrollo de la música y los bailes populares para hacer más "liviano" el trabajo de agricultores y granjeros; producir y distribuir una "cerveza muy

buena" para hacerlo aún más liviano; y fundar una Academia de las Ciencias inspirada en la Royal Society de Londres y la Real Academia de las Ciencias de París.

En la mente de Leibniz, claramente, la lista de cosas que podía hacer el estado era interminable. De hecho, según su modo de pensar, el estado tenía el deber positivo de institucionalizar la benevolencia mediante una planificación racional. Fue, efectivamente, el primer apóstol del estado del bienestar.

De esta lista de buenas acciones para el duque de Hanover, la que más significaba para Leibniz —y la única de la que tengamos constancia que llegó a implementarse, aunque sería un cuarto de siglo más tarde y no en Hanover— fue la última: la Academia de las Ciencias. Lamentablemente, como Leibniz supo comprender, la generosidad del duque de Hanover no llegaba al extremo de gastar un dinero que no tenía en un grupo de científicos que en su mayor parte aún no existía. El filósofo, por consiguiente, asumió personalmente la tarea de recaudar fondos para el proyecto. Desde su puesto en las antiguas caballerizas de Hanover promovió una amplia variedad de nuevas empresas: la manufactura de tejidos de lana, seda y bordados de oro y plata; la producción de fósforo; la destilación de coñac; el comercio de especias del Lejano Oriente; y muchas más. Ninguna de ellas, desgraciadamente, produjo ni un solo tálero para Leibniz o para su proyectada Academia.

Cuando todavía estaba en París, el filósofo había tenido una fantástica visión de un futuro con la seguridad material garantizada, un futuro que le permitiría financiar su querida academia y que garantizaría su propia independencia económica. Llegó a creer que el tesoro que podría permitirle erigir finalmente este mundo tan seguro sobre unos sólidos cimientos estaba enterrado en las boscosas y brumosas colinas de la Baja Sajonia —las mismas donde el Dr. Fausto, de manera seguramente apropiada, hizo su pacto con el diablo. Se daba el caso de que el duque de Hanover tenía una participación mayoritaria en una gran operación para la extracción de plata en el pintoresco macizo montañoso del Harz. Pero la extracción del mineral de plata era una empresa complicada, debido en gran parte a que las minas tenían tendencia a inundarse. La gran idea de Leibniz era una prueba más de la elegancia y armonía del mundo: propuso usar la energía eólica para bombear el agua de las minas y hacer de este modo accesible la plata por debajo de la superficie.

Naturalmente, la desbordante inventiva del genio de Hanover difícilmente podía conformarse con unos ordinarios molinos de viento y unas bombas extractoras. No. En vez de ello diseñó un sistema especial que eli-

minaba los engranajes intermedios, con lo que se reduciría la fricción y se podría extraer el agua a trescientos metros por debajo del suelo (o eso aseguraba Leibniz). Si hubo alguna vez un invento mecánico que mereciese mantenerse en secreto (debido a sus milagrosas y lucrativas propiedades), le aseguró Leibniz al duque, era este.

Mientras se ocupaba de todos estos proyectos que tenían que arreglar el mundo, el Ducado de Hanover, las minas de Harz y su propio futuro, Leibniz no había abandonado otros intereses, aunque, respecto a ellos, no se mostraba ni mucho menos tan comunicativo con su patrón.

EL PRIMER SIGNO DE QUE algo no iba bien aparece en una nota fechada el 12 de diciembre de 1676 (El primer comunicado oficial de Leibniz a sus colegas de la corte de Hanover es del 13 de diciembre, o sea que la nota en cuestión puede considerarse como la primera que escribió a su llegada, o como la última que redactó en el carruaje a su regreso de Holanda). Leibniz escribe: "Si todos los posibles existieran, no habría necesidad de una razón para existir, y con la mera posibilidad bastaría. O sea que no habría Dios, excepto en la medida en que es posible. Pero un Dios de la clase del Dios en el que creen las personas piadosas no sería posible, si la opinión de quienes creen que todos los posibles existen fuese cierta". "Quienes creen que todos los posibles existen" es la forma tortuosa que tiene Leibniz de decir "Spinoza". Si Spinoza está en lo cierto, concluye ahora Leibniz, entonces "un Dios como aquel en el que creen las personas piadosas" no existe. Días —o tal vez momentos— después de reunirse con el filósofo de La Haya, Leibniz parece súbitamente tener muy claras las ideas respecto de algo en lo que previamente parecía estar muy indeciso: que el Dios de Spinoza es incompatible con la fe ortodoxa.

Es muy posible que fuera en aquel mismo traqueteante viaje en carroza hacia Hanover donde Leibniz escribió las notas adicionales en los márgenes de las copias de las cartas de Spinoza a Oldenburg. De su puño y letra, Leibniz deja constancia de una intuición que parece seguirse de la idea expresada en su nota del 12 de diciembre. Allí donde Spinoza escribe "todas las cosas se siguen necesariamente de la naturaleza de Dios", Leibniz comenta: "Si todas las cosas emanan por necesidad de la naturaleza divina, luego todas las cosas posibles existen, con la misma probabilidad, lamentablemente, para las que son buenas y para las que son malas. Y en consecuencia la filosofía moral es aniquilada". La postura de Leibniz, una vez más, parece súbitamente inequívoca. Ahora tiene muy claro que la doctrina de Spinoza relativa al origen necesario de todas las cosas en Dios —la misma doctrina que él mismo parecía refrendar solamente unos días antes,

mientras viajaba a bordo del yate del príncipe Ruprecht— desmonta no solamente al Dios de la ortodoxia, sino la idea misma de moralidad. Una nota de ansiedad se deja oír aquí en segundo plano en este comentario de Leibniz sobre Spinoza —una nota cacofónica que irá aumentando de volumen hasta tapar a todas las demás en la sinfonía leibniziana.

Pese a la inquietante epifanía respecto a las herejías de Spinoza (y a las suyas propias), la obsesión de Leibniz por su rival se mantuvo incólume. En el mismo trozo de papel en el que presentó a Spinoza su prueba "Que el Ser Más Perfecto Existe", Leibniz garabateó estas palabras. "Proposiciones cuya demostración se desea". A continuación cita *por su número* aproximadamente media docena de las proposiciones más decisivas de las Partes I y II de la *Ética*. Leibniz tenía evidentemente en su poder una lista de las principales proposiciones de por lo menos las dos primeras partes de la obra maestra aún no publicada de Spinoza, y estaba ansioso por dar con la parte del texto que le faltaba. Las proposiciones en cuya demostración mostraba un interés particular, como es lógico, eran aquellas que son fundamentales para demostrar que sólo Dios es la sustancia de cuya naturaleza se siguen necesariamente todas las cosas.

Al poco de llegar a Hanover, Leibniz acometió la tarea de tratar de obtener del propio Spinoza las tan deseadas demostraciones. En una carta que se ha perdido, le pedía a Schuller que le proporcionase la prueba, de la Proposición 5 de la Parte I, de que "no puede haber dos o más sustancias en el mundo". En su respuesta del 6 de febrero de 1677, Schuller incluía una copia de la prueba que le faltaba a Leibniz, refiriéndose a otras proposiciones solamente por su número. Es evidente que Schuller sabía que Leibniz tenía en su poder un esquema numerado de la *Ética*.

Más o menos por la misma época, Leibniz recibió una carta extraordinariamente iracunda de Henry Oldenburg. "Realmente no puedo entender", decía, echando chispas, el secretario de la Royal Society, "por qué no habéis entregado mi carta a Spinoza". Lamentablemente, nosotros no estamos en mejor disposición que Oldenburg para entender por qué Leibniz no le había dado a Spinoza la carta que le habían confiado en Londres. En cualquier caso, a Oldenburg no le quedaba mucho tiempo para sermonear a Leibniz, porque antes de concluir el año había muerto.

En su siguiente carta a Schuller —enviada días más tarde y que también se ha perdido— Leibniz presenta inmediatamente a Schuller una serie de objeciones a la demostración de la Proposición 5, claramente con vistas a provocar una respuesta de Spinoza. Al parecer, Leibniz se había propuesto debatir poco a poco el contenido de la *Ética* con su autor mediante correspondencia con terceros. Pero, en su carta del 6 de febrero, Schuller ya le

había advertido de un hecho que pronto pondría fin al proyecto de Leibniz de continuar el diálogo con Spinoza por persona interpuesta. "Me temo que [Spinoza] no seguirá con nosotros mucho tiempo, pues su dolencia pulmonar (que le viene de familia) parece ir empeorando más cada día".

SEGÚN COLERUS, SU SEGUNDO biógrafo, Spinoza estaba muy animado el día anterior al de su muerte. Por la tarde, se había reunido con su casero, Hendrik van der Spyck, en el salón de la casa del Paviljoensgracht, había encendido una pipa, como tenía por costumbre, y había conversado con Hendrik durante varias horas acerca del último sermón del ministro reformista local.

A la mañana siguiente, 21 de febrero de 1677, según cuenta Colerus, el afable iconoclasta estuvo charlando otro rato con Hendrik y su mujer Ida Margarete. Spinoza informó a van der Spycks de que esperaba la visita de un doctor ese mismo día. El doctor, según dijo, le había ordenado comer caldo de pollo. La servicial Ida Margarete había desplumado uno y lo había puesto a hervir con unas cebollas y una pizca de sal. Luego, los van der Spyck llamaron a sus hijos y se dirigieron a la iglesia para seguir el oficio dominical.

Al regresar, encontraron a Spinoza en el salón conversando con el médico. El filósofo estaba tomándose el caldo con buen apetito.

En un momento dado, Hendrik advirtió que Spinoza había dejado distraídamente sobre la mesa un ducado de oro, unas cuantas monedas y un cuchillo de plata. Hendrik no prestó mucha atención al asunto, porque el filósofo a menudo mostraba esta clase de despreocupación con sus pertenencias.

A las dos, los van der Spyck llamaron de nuevo a sus hijos y se dirigieron a la iglesia para asistir al segundo oficio del día, como era su costumbre.

A las cuatro, cuando salían por la puerta de la iglesia, un vecino se acercó corriendo a Hendrik y le dio la noticia.

Spinoza había muerto.

Había muerto a las tres en presencia del médico de Amsterdam.

Según Colerus, los van der Spyck se quedaron atónitos. No tenían ni idea de que el estado de Spinoza revistiese tanta gravedad. Tenía tan sólo cuarenta y cuatro años. No habían ni imaginado que su dolencia resultaría fatal tan pronto.

De regreso a la casa del canal, los van der Spyck encontraron al doctor en el salón con la bolsa de viaje preparada. El cadáver del filósofo yacía en la capilla ardiente improvisada en la pequeña cama de la habitación delan-

tera de la planta baja. Hendrik y el médico acordaron ir arriba y hacer el inventario de las pertenencias del difunto.

Tras hacer a toda prisa una lista de los objetos personales del filósofo, el médico pidió excusas y se dirigió a la puerta de salida. Dijo que no quería perder el barco que regresaba a Amsterdam aquella misma tarde. Su forma precipitada de irse impresionó mucho a Hendrik y a Ida Margarete, pues el cadáver del filósofo aún no había recibido los cuidados apropiados. Pero, antes de que tuvieran tiempo de serenarse y censurarle su comportamiento, el médico había desaparecido.

Aquella misma tarde, mientras echaba un vistazo por el salón, Hendrik advirtió que el dinero y las otras cosas que Spinoza había dejado por la mañana encima de la mesa habían desaparecido junto con el joven médico de Amsterdam.

Hendrik se hizo cargo de los trámites para organizar el funeral. Colerus cuenta que fue un acontecimiento imponente. Seis carruajes encabezaban solemnemente el cortejo fúnebre, al que acompañaron muchas personas de alto rango social junto con numerosos admiradores del filósofo. Pese a su carácter solitario y a que su notoriedad era sobre todo internacional, el sabio de La Haya se había hecho al parecer con un buen grupo de seguidores entre sus conciudadanos.

Spinoza no había hecho testamento, pero unas semanas antes había hecho una extraña petición. Le había pedido a Hendrik que, en caso de morir, enviase su escritorio a Rieuwertsz, su editor en Amsterdam. Había insistido en que la caja del embalaje no estuviera marcada y que su contenido no fuera declarado a las autoridades aduaneras. Dentro del escrito, cerrado con llave, estaba el manuscrito de la *Ética*, junto con otros manuscritos y su correspondencia.

Después del funeral, van der Spyck dispuso el traslado del escritorio, de incógnito, a Amsterdam. Según una carta de Rieuwertsz a van der Spyck enviada unas semanas después de la muerte del filósofo, el valioso cargamento llegó sin ningún percance a las oficinas del editor. Los parientes de Spinoza fueron a fisgonear al muelle con la esperanza de localizar el escritorio, añadía Rieuwertsz, pues estaban convencidos de que contenía grandes riquezas. Pero, debido a que van der Spyck había tenido la precaución de no marcar la caja del embalaje, afortunadamente, su contenido llegó intacto al editor. Van der Spyck subastó las otras pertenencias del filósofo, con lo que obtuvo apenas el dinero suficiente para cubrir los gastos del funeral y otras deudas.

La muerte del filósofo, no menos que la vida que la había precedido, se convirtió en tema de rumores y controversias. Entre los ortodoxos eran

muchos los que afirmaban que, en medio de una agonía atroz, el odioso hereje se había arrepentido de su ateísmo y había suplicado entre sollozos la absolución de un sacerdote. Otros decían que había ingerido veneno —opio o "zumo de mandrágora"— para acelerar su miserable descenso a los infiernos. Y aún otros aseguraban que había terminado sus días en una oscura cárcel de París. La posibilidad de que Spinoza pudiera haber muerto tan feliz y sin arrepentirse como cualquier otro buen ciudadano de La Haya era tan insoportable para la mentalidad del siglo XVII como la afirmación de que había vivido ajeno a los habituales vicios.

Colerus estaba bien situado para poner las cosas en su lugar. Entrevistó a Hendrik van der Spyck y a otros que habían compartido las últimas horas del filósofo. Como devoto ministro que era de la Iglesia Reformada, además, no podía despertar ninguna sospecha de parcialidad a favor del fallecido. (De hecho, estaba convencido de que el protagonista de su biografía estaba abrasándose en el infierno mientras la escribía).

En su relato, Colerus niega de plano los rumores relativos a las horas finales de Spinoza. Testigos presenciales confirmaron sin lugar a dudas, afirma, que no hubo signos de excesivo sufrimiento, ni retractación en el lecho de muerte, ni una súplica de recibir la bendición en el último minuto. Colerus también consigna, tras revisar las amarillentas facturas del boticario local que quedaron sin pagar a la muerte de Spinoza, que no había en ellas prueba alguna de que hubiera usado opio o cualquier otra clase de droga.

Hay un tema, sin embargo, acerca del cual el relato de Colerus es demostrablemente inexacto. Identifica al médico que atendió a Spinoza en sus últimos momentos solamente con las iniciales L. M. Esto es extraño porque, en otros lugares, el biógrafo no tiene reparos en citar nombres. Comentaristas posteriores han dado por supuesto que L. M. eran las iniciales de Lodewijk Meyer. Meyer hubiera sido una elección respetable para desempeñar este papel: era un médico experto, un filósofo radical por derecho propio, y un amigo fiel de Spinoza. De hecho, Meyer pudo haber sido *demasiado* respetable: por lo que sabemos de él por sus escritos y su carácter, es difícil imaginárselo robándole a Spinoza unas monedas y marchándose a toda prisa dejando su cadáver sin atender.

De hecho, el individuo que atendió a Spinoza en sus últimos momentos no fue Lodewijk Meyer, sino Georg Hermann Schuller —el alquimista torpe, traicionero y sin credenciales amigo de Leibniz. Schuller debería ser considerado como el único sospechoso del robo del ducado de oro, las monedas y el cuchillo de plata que Spinoza había dejado encima de la mesa poco antes de morir.

En el inventario llevado a cabo el día de la muerte de Spinoza, junto a la firma de Hendrik van der Spyck aparecen los nombres de pila en latín —posteriormente tachados— de un testigo de las actas: "Georgius Hermanius". En una carta posterior, Tschirnhaus le cuenta a Leibniz que Schuller le ha escrito diciéndole que, efectivamente, estuvo presente "con nuestro amigo de La Haya" el último día de su vida. "Tras dejar dicho que entregasen sus manuscritos póstumos a Schuller", cuenta Tschirnhaus, "[Spinoza] exhaló el último suspiro". Una carta posterior de Schuller a Leibniz parece confirmar la historia: "antes y después [de la muerte de Spinoza] (quede esto entre nosotros) examiné todos sus papeles completamente uno por uno y, a petición de sus amigos y de él mismo (cuando todavía estaba vivo), eliminé todos los que olían a erudición (*sic*) o que me parecieron raros".

Schuller vivía en casa de otro de los admiradores de Spinoza, Pieter van Gent, a quien no le caía nada bien su inquilino, al que describió como un inútil y un sinvergüenza, por la forma en que había tratado a su prometida. Es de suponer que van Gent tuvo conocimiento, por boca de Schuller, de las circunstancias que rodearon la muerte de Spinoza. Más tarde escribió a su amigo Tschirnhaus: "Dios mediante, te contaré personalmente lo que sucedió cuando nuestro amigo [Spinoza] murió, y te diré algo más que te dejará completamente atónito". Lamentablemente, la historia de van Gent no aparece en ninguna de las cartas de su correspondencia que se conservan.

¿Por qué llamó Spinoza a Schuller? ¿Qué sucedió exactamente el día de la muerte de Spinoza? ¿Por qué Schuller, juntamente tal vez con Tschirnhaus, van Gent, Leibniz e incluso Colerus, actuó en complicidad con ellos para ocultar su papel en el asunto? Los asuntos que planeaban sobre la muerte de Spinoza y que hubieran dejado completamente atónito a Tschirnhaus solamente pueden ser objeto de especulación. Sólo hay dos cosas en este asunto que parecen ser ciertas y relevantes para nosotros: sea lo que fuere lo que sucedió el día de la muerte de Spinoza, Schuller estaba implicado en ello; y Leibniz estaba enterado.

LEIBNIZ RECIBIÓ LA NOTICIA a los pocos días. En una carta fechada el 26 de febrero de 1677, Schuller le informa de la muerte de Spinoza, y añade: "Parece que la muerte le pilló tan de sorpresa que no tuvo tiempo de dejar un testamento con sus últimas voluntades". Y a renglón seguido, el médico de Amsterdam le hace una sorprendente propuesta:

> El manuscrito de la *Ética*, de puño y letra de su autor —el mismo que vos visteis en su casa— está en casa de un amigo. Está en venta, siempre y cuando el precio (150 florines, creo) se corresponda a

> la dignidad del objeto. He pensado que, dado que nadie conoce mejor que vos el significado de la obra, tal vez podáis persuadir a vuestro príncipe que lo adquiera por este precio.

Schuller no explica cómo llegó a sus manos el manuscrito en cuestión. Es imposible saber si se refiere a los documentos encerrados en el escritorio cuyo envío a Rieuwertsz estaba tramitando van der Spyck en ese momento —lo que indicaría que el editor de Spinoza era el "amigo" que confiaba sacar provecho de la mercancía— o a un manuscrito que había adquirido por algún otro medio.

Si Leibniz albergaba algún escrúpulo acerca de la legalidad de la oferta de Schuller, se lo guardó para sí. Por supuesto, estaba más que ansioso por comprar el valioso documento, cuya importancia, como Schuller puntualiza acertadamente, él conocía mejor que nadie. Naturalmente, pensaba sacar el dinero del presupuesto de la biblioteca del duque de Hanover; pero al parecer prefería no informar a su patrón de momento acerca de la potencial adquisición.

Cuatro semanas después de hacer la oferta, sin embargo, Schuller cambió bruscamente de parecer:

> Me tranquiliza enormemente saber que no habéis dicho nada a vuestro príncipe respecto a la compra de la *Ética*, porque he cambiado totalmente de opinión y ya no quiero ser el responsable de la transacción (aunque el vendedor suba el precio). La razón es que he podido consensuar con sus amigos, que estaban totalmente en desacuerdo, la publicación, para el beneficio público, no solamente de la *Ética*, sino también de los fragmentos de otros manuscritos (la mayor parte de los que … estaban en manos de su autor están ahora en mi poder).

Aquí Schuller se atribuye el mérito de una de las mayores aventuras de la historia de la edición: la publicación de las obras póstumas de Spinoza. Sin embargo, es difícil evitar la conclusión de que se está atribuyendo más mérito del que tuvo en realidad. Durante el intervalo entre las dos cartas de Schuller a Leibniz, Rieuwertsz había recibido los manuscritos de Spinoza en Amsterdam y había mandado una carta de reconocimiento a van der Spyck. Una versión mucho más probable de la historia es que Schuller había perdido el control del proceso de la publicación a manos de Rieuwertsz, pero prefirió presentar la nueva situación a Leibniz como fruto de su propio esfuerzo.

Con los papeles de Spinoza fuera de su alcance (y, presumiblemente, también fuera del alcance de Schuller), Leibniz empezó a inquietarse. En abril de 1677, Tschirnhaus le transmitió la noticia, de parte de Schuller, de que, entre los papeles del difunto filósofo, había un "escrito" de Leibniz. El "escrito" en cuestión era muy probablemente una de las cartas que Leibniz había mandado a Spinoza. La posibilidad más horripilante para Leibniz era que la correspondencia de Spinoza fuese ahora publicada en su totalidad. ¿Incluirían los editores sus cartas al vilipendiado ateo? La carrera de Leibniz, si no algo más que su carrera, pendía de un hilo.

* * *

AL MISMO TIEMPO QUE SEGUÍA con inquietud el desarrollo de los acontecimientos en Amsterdam, Leibniz se disponía a librar batalla en otro frente intelectual. En una carta de presentación escrita este mismo mes y dirigida a un profesor de filosofía de una ciudad cercana a Hanover, Leibniz se aparta bruscamente del tema que están discutiendo para lanzar una terrible andanada contra el difunto Descartes. El ataque surge de la nada y, sin embargo, fustiga a su víctima por todos los flancos. Antes de esto, Leibniz no había tenido sino unas anodinas palabras de elogio por la obra del gran filósofo francés; de hecho, tan sólo un año antes había salido con su amigo Tschirnhaus a buscar manuscritos de Descartes por las librerías de París. Ahora, al parecer, la filosofía cartesiana es un verdadero catálogo de errores escandalosos. El propio Leibniz califica su crítica como la consecuencia de una especie de revelación. "Me enojó descubrir tales cosas *chez* M. des Cartes", dice, "pero no veo la forma de excusarlas".

Las críticas de Leibniz a Descartes tienen un tono desagradablemente personal. Descartes tiene "un espíritu más bien mezquino", dice con desdén. Es indebidamente "arrogante" con respecto a otros filósofos. Su ignorancia de la química "da pena", y "uno llega a pensar que es preferible olvidarse de la hermosa novela de la física que nos ha dado". Su pericia como matemático y geómetra no es ni de lejos tan grande como dicen. Y su historial de guerra es un invento. Pero, por encima de todo, dice Leibniz, la filosofía que Descartes propuso es "peligrosa".

Para los lectores de la época, este ataque sorpresa contra Descartes debió de parecer temerario e inexplicable, y esta es de hecho la impresión que causó al primero de sus corresponsales sobre este tema. "Parece como si el Sr. Leibnits desease establecer su reputación sobre las ruinas de la del Sr. Descartes", se lamenta, horrorizado, un comentarista después de que la dis-

puta saliera a la luz pública. En esta inicial declaración de guerra de abril de 1677, sin embargo, Leibniz nos ofrece una clave muy discreta acerca de la génesis del conflicto. Al catalogar algunos de los errores de Descartes, escribe: "Tampoco apruebo esta peligrosa idea suya de que la materia asume sucesivamente todas las formas de las que es capaz". Un lector de la época, por supuesto, no tenía forma de saber que la doctrina que Leibniz atribuye aquí a Descartes (la de que la materia asume todas las formas de que es capaz) se parece sospechosamente a la que atribuye a Spinoza (la de que todas las cosas posibles existen) tanto en su nota personal del 12 de diciembre de 1676 como en sus observaciones al margen de la carta de Spinoza a Oldenburg.

MIENTRAS LEIBNIZ SE LAS ESTABA viendo en Hanover con el fantasma extrañamente spinozista de Descartes, en los canales de Amsterdam se estaba produciendo otra rebatiña. Rieuwertsz, Jarig Jelles, el propio Schuller y un pequeño grupo de héroes olvidados de la primera Ilustración estaban haciendo rápidos progresos en su clandestino esfuerzo por publicar las obras póstumas de Spinoza. El material que contenía la caja de embalaje sin marcar del filósofo tenía que ser transcrito en copias en limpio para que pudieran utilizarlo los impresores. El latín de Spinoza requería algunas correcciones —al parecer, a menudo se le escapaban construcciones españolas o portuguesas— y las cartas escritas en holandés tenían que ser traducidas al latín. Para la edición holandesa, en cambio, tenía que traducirse todo el material que estaba en latín. Y en el ínterin, era preciso tomar una serie de decisiones editoriales críticas respecto al material que había que incluir. Se consideró que muchas de las cartas de Spinoza tenían un interés puramente personal y, no pudiendo oír las quejas de los futuros historiadores, decidieron destruirlas.

Los editores llevaban a cabo su febril actividad en las habitaciones interiores de unas casas privadas en los canales de Amsterdam. Estaban yendo contra la ley y también contra Dios —o, por lo menos, eso afirmaba el Vaticano. Poco después de la muerte de Spinoza, la noticia del intento de publicación llegó a oídos del secretario de estado pontificio, cardenal Francesco Barberini, que convocó una reunión de emergencia en Roma para tratar del asunto. El comité del Vaticano decidió no ahorrar esfuerzos para sofocar la rebelión. Alertó al representante de la Iglesia Católica holandesa, que asignó el caso a un destacado sacerdote de Amsterdam, que a su vez hizo un llamamiento a todas las confesiones religiosas para que contribuyeran aportando detectives espirituales al pelotón que organizó. Parece, pues, que alguien que hubiera recorrido los canales de Amsterdam por aquellas

fechas se podría haber encontrado perfectamente con una embarcación en la que, como en los chistes, hubiera un rabino, un pastor protestante y un cura católico.

Al mismo tiempo, en Hanover, parece ser que el propio Leibniz tenía deseos de entrar en la refriega. En compañía de su amigo Johann Daniel Crafft, planeaba hacer un viaje secreto a Amsterdam, donde esperaba poder revisar los papeles póstumos de Spinoza. Sin duda, los manuscritos que más le interesaban eran los que estaban escritos de su propio puño y letra. Pero sus obligaciones en Hanover le impidieron hacer el viaje, por lo que se quedó en su biblioteca, escribiendo nerviosamente cartas a su hombre en Amsterdam, Georg Hermann Schuller.

Mientras, en Amsterdam, los detectives-cura merodeaban por los canales, haciendo un alto de vez en cuando en alguna de las muchas librerías e imprentas de Amsterdam. Tras varios meses sin novedades en el caso, el rabino encontró la primera pista. Posiblemente gracias a un chivatazo de Rebeca, la irresponsable hermana del filósofo, los investigadores se presentaron en casa de Rieuwertsz.

Pero el editor, sin perder la calma, les aseguró que no había vuelto a tener tratos con el autor desde la impresión del *Tractatus* en 1670. Fingió sorprenderse de que Spinoza hubiera escrito otro libro. Asombrosamente, los eclesiásticos le creyeron, y de este modo perdieron la oportunidad de impedir la publicación de la obra que uno de sus colegas calificaría más tarde como el libro más abyecto escrito "desde el principio del mundo".

En sus no muy frecuentes comentarios sobre Spinoza a algunos de sus corresponsales de aquel tiempo, Leibniz adopta un aire de fría objetividad. A su amigo Gallois de París, por ejemplo, le escribe:

> Este invierno ha muerto Spinoza. Le vi cuando pasé por Holanda, y hablé con él muchas veces y por extenso. Tiene una metafísica muy extraña, llena de paradojas … Advertí que algunas de las supuestas demostraciones que me mostró no eran exactas. No es tan fácil como se cree hacer verdaderas demostraciones en metafísica. De todos modos, las hay, y algunas son muy elegantes, también.

En beneficio del duque de Hanover, Leibniz también dedicó parte de su tiempo a analizar las cartas que se habían escrito Spinoza y Albert Burgh, un joven amigo del que se había distanciado, que se había convertido al catolicismo y que acusaba al filósofo de estar en connivencia con el Ángel de las Tinieblas. Naturalmente, Leibniz rechaza de plano la crítica de Spi-

noza a la teología revelada; pero adopta una posición sorprendentemente conciliatoria respecto al compromiso del filósofo con la guía de la razón. "Lo que Spinoza dice acerca de la certeza de la filosofía y de la demostración es correcto e indiscutible", le dice al duque.

En su fuero interno, sin embargo, Leibniz no estaba nada tranquilo respecto al asunto Spinoza. Apenas podía disimular su impaciencia por hacerse con los escritos de Spinoza. Lo que más le angustiaba era la posible publicación de su correspondencia más antigua. Es evidente que comunicó sus sentimientos a Schuller, pues, en una carta escrita en noviembre de 1677, éste se esfuerza en tranquilizar al inquieto filósofo, asegurándole que el mismo día de la muerte de Spinoza él mismo se ocupó personalmente de sacar de los archivos de Spinoza cualquier cosa que pudiera resultar ofensiva para los vivos.

Vale la pena notar que en este momento Leibniz estaba en condiciones de poner fin a los intentos de publicación. Sabía quiénes eran los editores renegados, porque estaba en contacto directo con uno de ellos y había conocido a los demás en sus viajes por Holanda. Además, ahora trabajaba con Nicolás Steno —uno de los contrincantes epistolares de Spinoza y un ferviente converso al catolicismo que tenía contactos en Roma al más alto nivel. Una simple palabra a Steno y los escritos de Spinoza —junto con sus editores— podían acabar esfumándose, casi literalmente. Pero Leibniz no dijo nada.

Los últimos días de 1677, la *Opera Posthuma de BDS* empezó finalmente a salir de las prensas secretas de Amsterdam. La obra inmediatamente reavivó el fuego de la denuncia y la censura que había estado humeando desde la publicación del *Tractatus* en 1670. Es "un libro que ... supera a todos los demás en impiedad y que trata de acabar con la religión y de poner a la incredulidad en su trono", decía una típica reseña de la época.

El 25 de enero de 1678, Schuller organizó rápidamente la entrega de un ejemplar de la *Opera Posthuma* a Leibniz por medio de un correo secreto, refiriéndose al mismo simplemente con la mención "el judío". En cuanto recibió el paquete, Leibniz se encerró en la biblioteca del duque y exploró ansiosamente las setecientas páginas de la obra póstuma de Spinoza.

Pronto experimentó esa clase de angustia que solamente conocen bien quienes han visto sus propias palabras impresas en los más indecorosos contextos. Allí, negro sobre blanco-hueso, estaba su carta de 1671 al "célebre y profundo filósofo". Junto a ella estaba la atenta respuesta de Spinoza, ofreciéndole a Leibniz un ejemplar de su *Tractatus* e invitándole a mantener una correspondencia clandestina. Unas cuantas páginas más adelante, el horrorizado lector se encontró con la carta de Schuller a Spinoza de 1675, en

la que Tschirnhaus describe a Leibniz como "libre de los habituales prejuicios teológicos" y "dispuesto a recibir" el resto de los escritos de Spinoza.

Leibniz estaba fuera de sí. Inmediatamente expidió una furibunda reprimenda contra Schuller (que se ha perdido). El alquimista de Amsterdam, haciendo honor a su carácter, se humilló e imploró piedad. En su respuesta, alega que no tenía conocimiento previo de la inclusión de la primera carta de Leibniz a Spinoza, y que, en cualquier caso, "la carta no representa ningún peligro para vos, pues trata sólo de matemáticas". (De hecho, como sabemos, trata de óptica). Pero Schuller tenía razón: sabía que Leibniz podía darse por afortunado de que sus otras supuestas cartas, como aquella en la que se hacía referencia a sus elogios al *Tractatus*, no apareciesen en el libro.

El 4 de febrero —diez días después de que Schuller le mandase la obra y seguramente menos de una semana después de que la hubiera recibido— Leibniz había ya devorado la *Opera Posthuma*. Ese mismo día confió su opinión a Henri Justel, un amigo de París que ya le había hecho saber que, a su parecer, Spinoza era un ateo diabólico. Con Justel, Leibniz se muestra comedido pero firme en su veredicto: "Las Obras Póstumas del Sr. Spinosa han sido al fin publicadas … He encontrado en ellas unas cuantas buenas ideas con las que estoy de acuerdo, como saben algunos de mis amigos que también fueron amigos de Spinosa. Pero también hay en ellas paradojas que no me parecen ni verdaderas ni plausibles". Y prosigue haciendo una lista de las doctrinas con las que está en desacuerdo, que incluye: que sólo Dios es sustancia; que todas las criaturas son modos de una sustancia; que Dios no tiene voluntad ni intelecto; que la inmortalidad no implica una memoria personal; y que la felicidad es la paciente aceptación de lo inevitable. En otras palabras, Spinoza está equivocado en todos estos puntos, empezando por la misma noción que, quince meses antes, Leibniz había insinuado que era "fácilmente demostrable": que sólo Dios es sustancia. En una carta de la misma época a otro corresponsal, Leibniz repite la misma lista de doctrinas inaceptables, y exclama: "¡Qué buenas y verdaderas son, en comparación con ellas, las doctrinas cristianas!" Y en la carta a Justel concluye: "Este libro es peligroso para aquellos que se tomen la molestia de leerlo a fondo. Los demás no conseguirán entenderlo".

A juzgar por el gran número de notas que contiene su ejemplar de la *Opera Posthuma*, Leibniz se hubiera visto obligado a incluirse él mismo entre aquellos para quienes el libro podía resultar peligroso. Sus comentarios sobre la *Ética* ocupan más de quince páginas. La parte más extensa de sus notas se refiere a la Parte I, "Sobre Dios", donde hace constar sus objeciones a casi todas las definiciones y proposiciones. Pero eso no tiene nada que ver

con las notas casuales de un lector curioso, son las notas de un hombre que está decidido a disentir de lo que está leyendo.

El ataque empieza en la segunda línea del texto de Spinoza y no decae en toda la primera parte de la *Ética*. Leibniz no hace prisioneros: Spinoza está equivocado en todos los puntos. Aunque sus críticas tienen un alcance muy general, Leibniz vuelve constantemente a la afirmación que hizo por vez primera el 12 de diciembre de 1676: que la opinión de Spinoza de que todas las cosas posibles existen es incompatible con la existencia de un Dios "de la clase en el que creen las personas piadosas".

Probablemente el rasgo más notable de los comentarios de Leibniz sea su tono marcadamente personal. Ridiculiza, por ejemplo, la demostración que hace Spinoza de la Proposición número 20 calificándola de "un artilugio vacío y pretencioso que tergiversa toda la argumentación para darle forma de demostración". Acerca de la siguiente proposición, escribe: "Demuestra esto de una forma oscura y prolija, aunque es fácil". Y, respecto a las pruebas subsiguientes: "esta demostración es falaz"; "esta prueba no se aguanta"; "esta demostración es oscura y abrupta, y se basa en las igualmente oscuras, abruptas y muy discutibles proposiciones que la preceden"; "demuestra esto de una forma oscura, discutible y tortuosa, como tiene por costumbre". Para cuando llega a la Proposición número 30, Leibniz está que echa chispas: "Parece que la mente del autor es muy tortuosa: raramente procede de una forma clara y natural, sino que siempre lo hace de una manera abrupta y sinuosa". Dado que estas notas no estaban destinadas a ser leídas por nadie más aparte del propio Leibniz, debemos suponer que se cuentan entre las cosas más sinceras que escribió. Y dan a entender claramente que la luna de miel, si es que la hubo, ha terminado.

Efectivamente, las desavenencias de Leibniz con Spinoza son ahora tan enfáticas que podemos sentirnos inclinados a dudar de que haya habido alguna vez una luna de miel. Pero, más o menos por la misma época en que deja constancia de sus reacciones ante la *Ética*, el propio Leibniz proporciona una prueba que disuelve todas estas dudas. En "Sobre la libertad", un ensayo no publicado fechado en 1678 o 1679, confiesa:

> Cuando consideraba que nada ocurre por casualidad … y que nada existe a menos que se den determinadas circunstancias de las que en conjunto se sigue inmediatamente su existencia, mi opinión estaba muy próxima a la de aquellos que sostienen que todo es absolutamente necesario … Pero pronto me aparté de este precipicio considerando aquellas cosas que ni son, ni serán, ni jamás han sido.

"Aquellos que sostienen que todo es absolutamente necesario", por supuesto, es simplemente otra forma de decir: "Spinoza". Leibniz confirma aquí que su anterior acercamiento a Spinoza fue muy real.

Probablemente aún más reveladora es la metáfora elegida para describir su anterior desliz spinozista. Un "precipicio" es la clase de peligro que uno se encuentra inesperadamente en el curso de un viaje y que puede evitarse simplemente dando marcha atrás. Y lo que es más importante, evoca el temor a una "caída" en un sentido que no es el puramente físico.

Hubieron de pasar otros veinticinco años antes de que Leibniz se sintiera preparado para hacer una confesión parecida respecto a su relación de juventud con Spinoza. Sin embargo, y esto es fundamental, en el famoso comentario que hace en los no publicados *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, expresa casi exactamente la misma idea: que en cierta ocasión se había "inclinado del lado de los spinozistas", a quienes concretamente acusa de sostener que todo es absolutamente necesario. En ese célebre pasaje, prosigue diciendo que "estas nuevas luces cicatrizaron la herida y, desde entonces, he adoptado a veces el nombre de Teófilo". Evidentemente, la historia de la fatídica mordedura, por parte de Leibniz, de la manzana spinozista y su subsiguiente recuperación de tan horrible error, constituye un momento capital en el relato que hace de su propia vida. El tono de ambas confesiones es el tono propio de un pecador arrepentido o de un alcohólico rehabilitado. Si (*per impossibile*) hubiera más personas como Leibniz en el mundo, uno podría imaginárselas reuniéndose en una especie de Spinozistas Anónimos para intercambiar opiniones, compartir experiencias sobre su enfermedad y discutir las doce fases para alcanzar la curación.

La afirmación de Leibniz según la cual adoptó el nombre de Teófilo solamente después de curarse de sus males spinozistas es intrigante, y parece referirse a un importante paso en su camino hacia la recuperación. Efectivamente, en un diálogo incluido en sus no publicadas notas de 1678, el año en que recibió las obras póstumas de Spinoza, aparece un personaje que lleva el nuevo seudónimo de Leibniz. (En el diálogo sobre el movimiento que escribió apenas unos días antes de visitar a Spinoza, por cierto, Leibniz también llama Teófilo a uno de los participantes; pero en este caso no se identifica personalmente con el personaje en cuestión). Teófilo, dice ahora Leibniz, "tenía un recato y simplicidad que ponía ampliamente de manifiesto la existencia de grandes recursos y de un alma tranquila e ilustrada". Es obviamente algo que le gustaría tener a Leibniz.

El compañero de debate de Teófilo es un hombre llamado Polidoro, que es exactamente aquello que Leibniz no quiere ser. Polidoro está aquejado de una especie de *vanitas* no muy diferente de la que padece el autor del *Tra-*

tado sobre la reforma del entendimiento. "Ahora que he conseguido todo lo que quería", dice, "tengo que reconocer lo vano que es". Repudia la idea de inmortalidad personal, y juguetea con la teoría de un alma del mundo. Dios, parece pensar, no es más que naturaleza, y la naturaleza es cruel:

> La desdichada oveja es desgarrada por el lobo, la paloma cae en las garras del buitre, las pobres moscas están expuestas a la maldad de las arañas, y los propios hombres … ¡qué tiranía no ejercen sobre otros animales, e incluso entre ellos mismos! [Hemos] de decir que a [Dios] no le importa nada lo que nosotros llamamos justicia y que siente placer en la destrucción … El individuo tiene que sucumbir; sólo hay sitio para la especie.

O sea, Polidoro es Spinoza sin el aura del embeleso metafísico. Naturalmente, Teófilo es quien gana la batalla, y finalmente consigue convencer a Polidoro y hacerle reconocer que Dios tiene voluntad e intelecto, que lo planea todo activamente con la mejor intención, que el alma humana es inmortal, y que no existe nada que pueda llamarse un alma del mundo. En resumen, que Spinoza está equivocado en todo. El diálogo concluye con un espectacular pasaje en donde Leibniz proclama el credo que ha guiado toda su vida:

> Considero que la virtud y el honor no son quimeras. Admito que el lamento general sobre el sufrimiento de la vida contamina nuestra satisfacción y de un modo extraño nos engaña. Pero hemos de recordar que nosotros somos las más perfectas y felices de las criaturas, o por lo menos que depende solamente de nosotros que lleguemos a serlo. Los más felices son aquellos que conocen su propio bien. De ahora en adelante, vamos a no quejarnos más de la naturaleza; vamos a amar a este Dios que tanto nos ama, y vamos a asumir, de una vez por todas, el conocimiento de las grandes verdades, el ejercicio de la caridad y el amor divino, los esfuerzos que podemos hacer por el bien general —aliviando los males de los hombres, contribuyendo a la felicidad de la vida, al progreso de las ciencias y las artes y de todo lo que sirva para adquirir la verdadera gloria y para alcanzar la inmortalidad por medio de las buenas obras —todos estos son caminos hacia la felicidad que nos llevan todo lo lejos que somos capaces de ir hacia Dios y que podemos considerar como una especie de apoteosis.

Entre los miles de páginas que llenan el Archivo Leibniz, esta constituye tal vez la declaración más sincera de la ambición que tenía el gran filósofo de servir a la raza humana principalmente mediante el progreso de las artes y las ciencias, y siempre de acuerdo con la máxima "La justicia es la caridad del sabio". Según los editores de este manuscrito, su escritura se va haciendo más grande y más curva a medida que avanza el pasaje, desbordando los márgenes de la hoja. Estaba claramente en un estado de profunda exultación cuando escribía esta descripción de lo que él consideraba la más noble de sus aspiraciones

Pero no debemos pasar por alto que el personaje de cuya boca emerge esta entrecortada profesión de fe final no es el sereno Teófilo, sino el exespinozista convertido Polidoro. Al parecer, Leibniz se identifica tanto con uno como con otro. Teófilo coincide probablemente más con la *idea* que Leibniz se hacía de sí mismo —la idea de la que de hecho estaba tan enamorado. Pero Polidoro era su otro yo, posiblemente incluso más real —el yo múltiple que necesitaba afirmarse desesperadamente, que tal vez secretamente dudaba de que en el mundo hubiera suficiente amor para todos.

En otros escritos de esta misma época, la crítica de Leibniz a Descartes adopta un carácter muy revelador. Aunque los ataques siguen siendo furibundos y dispersos, ya no son inexplicables. Leibniz vuelve una y otra vez a la crítica de la "peligrosa" doctrina cartesiana a la que atacó por vez primera en abril de 1677: la doctrina según la cual "la materia adopta sucesivamente todas las formas posibles". Es curioso que Leibniz dé tanta importancia a este tema, cuando otros comentaristas no lo consideran como formando parte de las doctrinas centrales del filósofo francés. ¿Por qué se obsesiona tanto con ello, pues? A principios de 1680, el propio Leibniz se muestra más explícito al respecto:

> Si la materia asume sucesivamente todas las formas posibles, de ello se sigue que no es posible imaginar nada tan absurdo, estrafalario o contrario a lo que llamamos justicia, que no haya sucedido ya o que no vaya a suceder algún día. Estas son precisamente las ideas que Spinoza exponía con mayor claridad, a saber, que la justicia, la belleza y el orden solamente son cosas relativas, que la perfección de Dios consiste exclusivamente en la amplitud de su obra, y que no haya nada que sea posible o concebible que él no haya producido o vaya a producir realmente … Este es, a mi modo de ver, el *proton pseudos* [el primer engaño] y el fundamento último de la filosofía atea.

El problema con Descartes, en una palabra, es Spinoza. Y el problema con Spinoza es que es ateo. Efectivamente, es el primer y principal ateo del mundo, el que mejor articula "el primer engaño y el fundamento último de la filosofía atea". De este modo da Leibniz su respuesta definitiva a la pregunta más importante que es posible formular con respecto a la filosofía de Spinoza: ¿Es Dios realmente un Dios?

El uso que hace aquí Leibniz del término "ateísmo" marca un hito fundamental en la cultura europea. A diferencia de muchos de sus contemporáneos, Leibniz no utilizó la etiqueta de ateísmo para insinuar que Spinoza llevaba una vida disoluta. Todo lo contrario: Leibniz hizo todo lo que estaba en su mano para dejar claro que el filósofo de La Haya llevaba una vida absolutamente irreprochable. Más bien hay que decir que Leibniz fue tal vez el primero en entender que el ateísmo era una clase de problema completamente distinto, una potencialidad filosófica latente de la modernidad, una afección que afligía especialmente a quienes, como Spinoza, no hacían sino meditar acerca de la existencia y la naturaleza de Dios.

Es igualmente importante observar que, si bien Descartes precedió a Spinoza, cronológicamente hablando, es este último el que tiene la prioridad lógica sobre el primero en la mente de Leibniz. La teoría de Dios de Descartes, según Leibniz, "no es más que una quimera y, por consiguiente, es preciso concebir a Dios al modo de Spinoza, como un ser que no tiene ni intelecto ni voluntad". Y de nuevo: "Descartes piensa en voz baja lo que Spinoza dice a voz en cuello".

De hecho, Leibniz está tan seguro de que Descartes no es más que un pálido seudónimo de Spinoza, que llega a criticar al primero por opiniones que propiamente sólo pueden atribuirse al segundo. Por ejemplo, ataca a Descartes por su concepto de inmortalidad —una "inmortalidad sin memoria" que "no puede consolarnos de ningún modo" y que "destruye toda posibilidad de recompensa y castigo". Pero la doctrina en cuestión pertenece en realidad a Spinoza; de hecho, Descartes la rechaza explícitamente.

No fue esta ni mucho menos la última vez que Leibniz entabló feroz batalla por delegación contra algunos de los supuestos dobles de Spinoza. Pero sí fue una de las últimas veces que fue tan explícito respecto a sus objetivos. Por entonces, Descartes era ya un nombre de marca en un nuevo tipo de ortodoxia en las universidades de Europa. En cuanto empezó a circular el rumor del ataque de Leibniz, los cartesianos se volvieron contra él por atreverse a asociar el buen nombre de su maestro con el del apóstata judío. "Esperemos que [Leibniz] vuelva a las matemáticas, campo en el que destaca, y que no se meta más en cuestiones filosóficas, donde no tiene tanta ventaja", refunfuña un indignado cartesiano en el parisino *Journal des Sça-*

vans. Escarmentado por la reprimenda, Leibniz reconoció su error: "Jamás hubiera mencionado a Spinoza", replica, "de haber sabido que alguien iba a publicar lo que yo estaba escribiendo".

LEIBNIZ HABÍA DESCUBIERTO qué era aquello contra lo que estaba, filosóficamente hablando. Pero todavía no tenía claro de qué estaba a favor. Mientras trabajaba en su propia e inimitable respuesta a los problemas filosóficos de su época y de la nuestra, el gran cortesano de Hanover pasó, casi literalmente, a la clandestinidad.

En octubre de 1679, las largas negociaciones de Leibniz con el duque Johann Friedrich relativas a las minas de Harz se concretaron en forma de un contrato. El documento especifica que si, tras un período de prueba de un año, el invento del molino de viento funciona como estaba planeado, Leibniz recibirá una pensión anual de 1.200 táleros por el resto de su vida. Aunque la razón original del proyecto había sido obtener fondos para una posible Academia de las Ciencias, el único beneficiario del nuevo contrato, al parecer, iba a ser el propio Leibniz. El filósofo estaba rebosante de satisfacción: "Tengo el tema del molino de viento en un estado tal de perfección que estoy seguro de que dejará maravillado al mundo", le dijo al duque.

Un mes después de firmar el contrato, lamentablemente, el gran paladín de Leibniz, el duque Johann Friedrich, falleció. Y el nuevo duque, Ernesto Augusto, compartía muy pocos de los intereses espirituales y culturales de su hermano y predecesor. Era un hombre esbelto, conocido entre sus pares sobre todo por sus habilidades como cazador. Aunque también valoraba la extraordinaria capacidad intelectual de Leibniz, no se sentía tan atraído por los proyectos filosóficos del cortesano. De todos modos, ninguno de los dos tenía problemas para hablar de dinero. El filósofo le prometió a Ernesto Augusto que su proyecto minero podía generar, en los próximos diez años y sin apenas costes, unos 400.000 táleros adicionales de ingresos para el ducado, y el duque ratificó el compromiso de su antecesor en la iniciativa.

El gran filósofo alemán de la época se convirtió rápidamente en una especie de consultor de gestión empresarial *avant la lettre*. Entre 1680 y 1686 hizo treinta y un viajes y pasó la mitad de sus días y sus noches —durante un total de 165 semanas— en las montañas de Harz. Cientos de páginas de sus obras completas corresponden a las cartas que escribió respecto al tema de las minas de Harz —muchas más que las dedicadas a cualquiera de los proyectos filosóficos o científicos de ese período.

En 1863, el proyecto llevaba dos años de retraso respecto a lo previsto, y un déficit presupuestario de un 800 por ciento. No se había construido ningún molino de viento, y entre los mineros de Harz Leibniz era tan popu-

lar como la antracosis o enfermedad del pulmón negro. Las quejas de los mineros sonarán curiosamente familiares a cualquiera que haya tenido tratos con consultores de gestión en la actualidad. Para empezar, decían que su autoproclamado asesor no tenía un gran conocimiento del negocio en el que se había metido. En segundo lugar, parecía sufrir la ilusión de que "en este negocio cualquier especulación matemática tiene una aplicación práctica". En tercer lugar, su remuneración era completamente desproporcionada respecto al servicio que proporcionaba. Finalmente, y no por casualidad, perseguía "su propio interés, y no el de las minas", y "solamente se preocupaba de enriquecerse personalmente".

Las pruebas conservadas sugieren que los mineros ofendidos pueden haber tenido parte de razón. El plan de Leibniz, por ejemplo, implicaba la creación de unas estructuras auxiliares para llevar a cabo los trabajos, y la inversión requerida era lo bastante alta como para poner en cuestión el valor del proyecto de los molinos de viento en su conjunto. Pero el cortesano aducía, exasperado, que estos gastos no estaban especificados como parte de su proyecto en su contrato con el duque, y que por tanto no eran cosa suya.

Leibniz tampoco consiguió ganarse a los mineros respecto a su honestidad. Aunque presentó el plan de los molinos de viento como de su propia creación, de hecho, una versión de la misma idea había sido previamente propuesta por un ingeniero de minas que había muerto antes de que el filósofo iniciara el proyecto. El ingeniero fallecido también había propuesto que el agua extraída por los molinos se guardase en unos depósitos para ser utilizada en caso necesario mediante unas bombas de agua. Antes, cuando el plan del ingeniero había sido reactivado como una alternativa al plan de Leibniz, el filósofo se había burlado de ello, afirmando que el sistema no iba a funcionar. Sin embargo, al familiarizarse con la realidad de la vida en las minas, cambió totalmente de opinión y presentó el plan del ingeniero como si fuera suyo. Los mineros, y ello es probablemente comprensible, consideraron que el cortesano de la peluca de Hanover era "un hombre peligroso con el que era preferible no tener tratos".

MIENTRAS EXCAVABA EN LAS minas de Harz en busca de plata, Leibniz, fiel a su palabra, sólo raramente permitió que el nombre de Spinoza escapase de su pluma. Y sin embargo, a pesar de que las referencias explícitas a su rival se redujeron hasta casi desaparecer, eran cada vez más reveladoras. Un buen ejemplo en este sentido es la carta que mandó al conde Ernst von Hessen-Rheinfels el 14 de agosto de 1683, que expresa de una forma muy clara la extraordinaria y compleja transformación en la actitud de Leibniz respecto a Spinoza que tuvo lugar en los meses inmediatamente posteriores a su regreso de La Haya.

Ernst era un católico converso y estaba muy interesado en los planes de Leibniz sobre la unificación de las iglesias, y más que interesado, entusiasmado, ante la perspectiva de ganarse a Leibniz y a sus patrones para la verdadera fe. En su carta al conde de 1683, Leibniz se refiere al tema del castigo corporal por las autoridades religiosas —un tema que preocupaba mucho a los protestantes, que habían visto lo que eran capaces de hacer los inquisidores con las hogueras y los instrumentos de tortura. Leibniz empieza, felizmente, oponiéndose a los métodos del "fuego y el hierro". El castigo corporal, dice, debería reservarse exclusivamente para aquellos cuyas acciones se oponen al derecho natural —o sea, a aquellos que traten de fomentar la insurrección o de envenenar a un obispo.

Pero el filósofo-consultor de gestión cambia bruscamente de idea. "Pero en cuanto a aquellos ateos que miran de crear grupos de sectarios, como Vanini y Spinosa, no está tan claro" que sea preciso abstenerse de aplicar castigos corporales, dice Leibniz. "Es otra cosa: pues, careciendo de conciencia moral, ¿qué necesidad tienen de enseñar?" El filósofo italiano Lucilio Vanini, por cierto, murió quemado en la hoguera en 1619 en Toulouse "por ateo". Una aplicación similar de la justicia correctiva, parece sugerir Leibniz, tal vez no hubiera sido inconveniente en el caso de Spinoza.

Una vez dispuesto el metafórico montón de leña a los pies del hombre al que había visitado siete años antes, Leibniz duda de pronto acerca de la conveniencia de arrojar la cerilla. Una vez más cambia de idea:

> No obstante, cuando pienso en el derecho natural que uno tiene a decir lo que cree que es verdad, y en el hecho de que ellos [personas como Spinoza] creen, al modo de Epicuro, que están haciendo un gran servicio a la raza humana librándola de supersticiones sin fundamento, no me atrevo a decidir si uno tiene derecho a condenarlos a la máxima pena.

Leibniz parece estar ahora completamente indeciso al respecto. Por un lado, Spinoza no tiene conciencia: hay que quemarlo. Por otro, Spinoza dice lo que cree que es verdad —o sea, tiene conciencia—, por lo que tal vez hay que perdonarlo. Leibniz sabe lo que hay que hacer y apenas duda de lo que el conde quiere que haga; pero es incapaz de borrar de su mente la imagen del hombre al que conoció en La Haya: un filósofo poco común, sincero, honesto, inspirado por una finalidad noble e incapaz de hacer nada indigno.

Pero Leibniz trata de convencerse a sí mismo preparándose para lo inevitable. Tal vez esforzándose porque el severo veredicto parezca más llevadero, dice:

> Respecto a Spinoza, a quien el Sr. Arnauld ha calificado como el hombre más impío y peligroso del siglo, era realmente ateo, es decir, que no permitía en absoluto que la Providencia dispensara premios y castigos de acuerdo con la justicia … El Dios que él postula no es como el nuestro: el suyo no tiene intelecto ni voluntad. Su concepto de la inmortalidad del alma era muy curioso: pensaba que la idea platónica de nuestro ser, que es sin duda tan eterna como la del círculo o el triángulo, constituía nuestra verdadera inmortalidad … Estaba muy lejos de dominar el arte de la demostración, y sus conocimientos de análisis y geometría eran muy mediocres; lo que mejor hacía era pulir lentes para microscopios. Conversé con él unas cuantas horas cuando estuve de paso por La Haya, y aprendí el resto de lo que sé de él a través de algunos de sus discípulos, a quienes he tenido ocasión de conocer personalmente. Uno de ellos me asegura también que, en 1672, cuando los franceses tomaron Utrecht, algunas personas de muy alto rango hicieron que Spinoza fuera a visitarlas.

Si nos fijáramos exclusivamente en el sentido literal de las palabras de Leibniz, tendríamos que concluir naturalmente que, en ese momento, Spinoza tiene tanto interés filosófico para él como un montón de serrín. El Dios de Spinoza es sólo una farsa, y toda su filosofía es tan claramente errónea que ni siquiera merece la pena refutarla. Aún peor, es un pervertido —un agitador político que trata de conseguir una engañosa forma de honor cultivando la fidelidad de un grupo de discípulos sectarios. Para colmo, era un hombre de una inteligencia mediocre. Con sus supuestas pruebas no consiguió demostrar más que su retorcida voluntad de poder.

Pero el tono de los comentarios de Leibniz parece insinuar que, detrás de tan desdeñosos argumentos, hay una historia muy diferente. Las chanzas ("el Dios que postula"), el sarcasmo gratuito ("un curioso concepto de la inmortalidad"), los insultos ("lo que mejor hacía era pulir lentes para microscopios"), y el hecho de que la digresión se produce en el contexto de un análisis sobre la conveniencia de incinerar a los ateos —todo apunta a una ansiedad profunda, personal y pertinaz respecto a su difunto colega, una ansiedad que se expresa sobre todo en forma de aversión, en ocasiones en forma de elogio hecho a regañadientes, y siempre con un grado de obsesión que constituye una pista de vital importancia de que el problema de Spinoza seguía muy vivo en la mente de Leibniz.

La carta a Ernst también deja muy claro que el persistente conflicto de Leibniz con Spinoza tendrá lugar en lo sucesivo a un nivel muy profundo.

La estrategia del filósofo-cortesano no consiste ahora simplemente en evitar mencionar el nombre de su rival. También intenta evitar los hechos, al menos en la medida en que afectan a sus propios enredos anteriores con Spinoza.

La visita a Spinoza, afirma ahora, duró tan sólo "unas cuantas horas" —aunque en la carta anterior a Gallois afirma que conversaron "muchas veces y por extenso". Vio a su colega filósofo cuando "estaba de paso", afirma ahora Leibniz —aunque sus precipitadas visitas a Londres y a Amsterdam, donde reunió un puñado de cartas de Spinoza, sugieren que el principal objetivo de su viaje a Holanda fue de hecho ir a visitar al famoso filósofo. "Aprendió el resto" de lo que sabía de la filosofía de Spinoza a través de amigos mutuos, afirma —aunque, de hecho, como sabemos, había estudiado diligentemente las obras de su rival en la privacidad de su biblioteca. La alusión de Leibniz al hecho de que el gran Condé invitó a Spinoza a Utrecht en 1673 es probablemente su más desesperado intento de minimizar la importancia de su propio viaje a La Haya: incluso los aristócratas de más alto rango, está diciéndonos, se toman a veces la molestia de conversar con un famoso ateo.

Leibniz se mostró aún menos comunicativo respecto a su otro pequeño secreto relativo a Spinoza —su conocimiento de las circunstancias que rodearon la muerte del filósofo. Georg Hermann Schuller murió dos años después de esta, a los veintinueve años, y Leibniz no volvió a hablar del asunto durante los cuarenta años que le quedaban de vida. En la *Teodicea* de 1710, se muestra muy interesado en dejar constancia de haber recibido un ejemplar de la biografía de Spinoza de Colerus recién publicada, en la que el médico de Spinoza es identificado como L. M. Incluso se toma la molestia de completar el relato de Colerus en un lugar: aclara que la mujer que el biógrafo identifica como un posible objeto de amor de Spinoza era la hija del famoso Frans van den Enden —que, según nos recuerda, fue ejecutado en París en 1674. Pero, aparentemente, Leibniz no consideró que valiese la pena perder el tiempo corrigiendo la errónea información de Colerus respecto a la identidad del último hombre que vio a Spinoza vivo.

En este punto, la evidencia relativa a la posible participación de Leibniz en el encubrimiento de la identidad del médico que estuvo junto a Spinoza en el lecho de muerte se desvanece. Pero vale la pena apuntar que George Hermann Schuller, a lo largo de su breve vida, solamente tuvo un motivo para reivindicar su derecho a la fama. Como tenía que resultar evidente para cualquier lector de la *Opera posthuma* de Spinoza en 1678, Schuller fue el hombre que había organizado la presentación de Leibniz a Spinoza. Y podemos decir, sin temor a equivocarnos, que Leibniz, el último supervivien-

te de los tres, había preferido no llamar la atención sobre el hecho de que el hombre que había atendido al tristemente famoso ateo en sus últimas horas era también su propio factótum en Holanda.

En 1683, cuando contemplaba la conveniencia de quemar en la hoguera a su antiguo anfitrión, la actitud de Leibniz respecto a Spinoza había experimentado indudablemente una transformación radical desde el momento en que, siete años antes, se había mostrado tan interesado en conocer al filósofo de La Haya. Pero el mismo cambio de opinión se hace ya evidente en 1679, cuando escribe en pasado de su desliz spinozista, y antes de esto, en 1678, en sus agrios comentarios acerca de la *Opera posthuma*. Y la crítica central que dirige a Spinoza es ya evidente en su brusco ataque a Descartes de abril de 1677, tan sólo cuatro meses después de su viaje a La Haya. Y lo que resulta más revelador de todo, la idea subyacente en todas sus refutaciones subsiguientes de Spinoza —la afirmación de que la creencia de Spinoza en un aspecto necesario de todas las cosas es incompatible con la existencia de una deidad ortodoxa— ya la relacionaba con una hoguera en la nota escrita el 12 de diciembre de 1676.

La conclusión que mejor concuerda con las pruebas disponibles, pues, es que Leibniz cambió de opinión respecto a Spinoza en el mismo momento en que le conoció. Evidentemente, algo pasó cuando los dos grandes filósofos del siglo XVII se sentaron juntos a conversar en el salón de una casa del Paviljoensgracht —algo probablemente desagradable; algo capaz, en cualquier caso, de alterar espectacularmente el curso de la vida de Leibniz y la historia subsiguiente de la filosofía.

14

El antídoto contra el spinozismo

En una soleada colina de las montañas Harz, con la llegada de la primavera de 1684 con sus alegres tonos verdes, el tanto tiempo esperado prototipo del molino de viento, finalmente floreció. Tras supervisar la construcción final de su tan alabado invento, Leibniz regresó a Hanover a esperar los resultados de las primeras pruebas.

No hacía viento.

Aunque parezca increíble, el inventor del cálculo no se había percatado de que en la montañosa región en la que planeaba llevar a cabo su proyecto simplemente no soplaba la clase de viento que se necesita para que funcionen los molinos de viento. Las colinas de Sajonia no tenían nada que ver con las tierras bajas de Holanda. Finalmente, una noche se levantó un poco de viento y, según el informe un tanto confuso de uno de los vigilantes, las máquinas chirriaron un poco y se pusieron en marcha. En esas condiciones, era muy poco probable que se encontrara plata pronto.

Leibniz hizo frente a este contratiempo inventando un nuevo tipo de molino de viento —muy diferente de los que pueblan la campiña holandesa. Según el nuevo diseño, una serie de paneles planos girarían en torno a un eje vertical, como un tiovivo. El verano de 1684 regresó a las montañas a supervisar la construcción de su último invento. Los resultados, sin embargo,

no fueron muy prometedores; y en cualquier caso, seguía sin hacer demasiado viento.

A esas alturas, los ingenieros de minas ya expresaban abiertamente su opinión de que el proyecto del filósofo-consultor era una pérdida de tiempo y de dinero de dimensiones épicas. Propusieron que Leibniz llevara a cabo un experimento para determinar si sus molinos de viento eran más eficientes que las bombas de agua usadas hasta entonces. El cortesano replicó con un escrito de veinte páginas en el que hace gala de su excelente formación jurídica. Su contrato, especifica, no dice nada acerca de que los molinos de viento hayan de ser *más* eficientes que las bombas de agua preexistentes; sólo dice que han de extraer el agua. Es posible que legalmente estuviera en lo cierto; pero esa no era la forma más efectiva de demostrar que sus intereses coincidían con los del duque, sus minas, o con los del resto de la raza humana, para el caso.

En abril de 1685, el duque Ernesto Augusto finalmente comprendió cómo estaban yendo en realidad las cosas y ordenó el cese inmediato de los trabajos en el proyecto del molino de viento. Pero en vista del *schadenfreude* de las malas lenguas de Hanover y de que el bien general de la humanidad aún no había sido satisfecho, Leibniz no quería ni pensar en retirarse de las minas. Durante la mayor parte de 1685 y 1686, permaneció en las montañas, ideando nuevos inventos para los mineros. Propuso, por ejemplo, instalar una cadena circular de contenedores para elevar cargas desde los pozos usando rocas de la superficie. Pero los mineros no le hicieron caso. Leibniz se quejó a un cortesano de que los ingenieros escuchaban cortésmente sus propuestas un día, pero que al día siguiente parecían perder de pronto la memoria.

La temporada que pasó Leibniz en las minas, como tantas otras de sus aventuras, acabó dejando en gran parte sin responder las preguntas relativas al posible altruismo (o no) de sus motivaciones más profundas. El problema no es tanto que sus trabajos en las montañas Harz no produjeron ningún beneficio a los mineros, al duque, a la economía alemana o a la futura Academia de Ciencias; el problema es que el comportamiento del filósofo durante todo el proyecto no dejó nada claro si, en su propia mente, los intereses de cualquiera de estos potenciales beneficiarios podían haberse impuesto sobre la abrumadora necesidad de garantizarse su propia seguridad financiera. Pero tal vez estas dudas puedan resolverse considerando la aventura desde una perspectiva más global. En el grandioso plan de la historia de la filosofía, se da a veces el caso de que ésta progresa de una forma subterránea. Como unas minas inundadas, su avance puede depender del lento vaciado de las galerías, una por una, de una forma aparentemente

aleatoria e invisible, hasta que, finalmente, todas las galerías conectan entre sí y se infunde nueva vida a la empresa.

Por razones que yacen enterradas para siempre en las montañas Harz, los años que Leibniz se pasó lidiando con los molinos de viento fueron aquellos en los que consiguió finalmente hacer realidad la ambición, que había anunciado en febrero de 1676, de sintetizar "una filosofía secreta de la totalidad de las cosas". Con la ventaja que da poder mirar las cosas retrospectivamente, por supuesto, podemos repasar las notas de Leibniz de estos años y elaborar el relato de cómo se fueron abriendo las conexiones —y con ello dar una ilusión de predicibilidad a todo el proceso. Pero, en perspectiva, la filosofía es mucho menos susceptible a la programación de lo que dichos relatos tienden a sugerir.

En febrero de 1686, un mes particularmente glacial, una tormenta de nieve azotó todo el centro de Alemania. Durante dos semanas enteras, el inquieto cortesano se quedó clavado sin poder salir a la calle. Mientras fuera se amontonaba la nieve, él pudo al fin encontrar tiempo para dar respuesta a las eternas cuestiones. En el resultante *Discurso de Metafísica*, Leibniz expuso los principios centrales de su metafísica de madurez. Más tarde manifestó que solamente a partir de este momento se sintió satisfecho con su metafísica. Sus esfuerzos subsiguientes para refinar y expresar mejor sus pensamientos presentan una serie de interesantes cambios de tono y énfasis, pero no son sustanciales.

El *Discurso* nació con el objetivo explícito de hacer avanzar el proyecto de la unificación de las iglesias. En las *Demostraciones católicas* que había escrito en fecha tan temprana como 1671, Leibniz había anunciado su plan de establecer los fundamentos filosóficos de la religión de una iglesia unificada. Con el *Discurso* confiaba poder hacer finalmente realidad su promesa. Mientras trabajaba en su valioso manuscrito en su refugio al abrigo de la nieve, el filósofo tenía conscientemente en mente a un lector concreto: Antoine Arnauld, el decano de la teología parisina. Leibniz estaba seguro de que si podía conseguir la aprobación de Arnauld para su nueva filosofía, entonces esta sería aceptada tanto por los católicos como por los protestantes como la base de una gloriosa reunificación de las iglesias cristianas de Occidente.

Pero una lectura más atenta muestra que Leibniz tenía otra agenda, tal vez más profunda —y tal vez otro lector adicional—, en mente cuando escribía su *Discurso*. En la versión del texto que envió finalmente a Arnauld, y que desde entonces se considera la versión estándar, Leibniz describe su nueva filosofía, en el segundo párrafo del texto, como el antídoto de la opinión "que a mí me parece muy peligrosa y que es muy parecida a la de los

últimos innovadores, cuya opinión es que la belleza del universo y la bondad que atribuimos a las obras de Dios no son más que las quimeras de hombres que piensan en él como en ellos mismos". Pero en la primera versión del texto, en la que sus censores internos tal vez sufrieron una recaída momentánea, en vez de la frase "los últimos innovadores" puede leerse simplemente "los spinozistas". El sistema metafísico de Leibniz se parecía en esto a sus molinos de viento: no había molinos como los holandeses. Con el mismo espíritu y energía con que se había propuesto vaciar de agua las minas de Harz, se había impuesto ahora la obligación de vaciar las minas del pensamiento europeo de la aparentemente ubicua Sustancia de Spinoza.

Dios

La modernidad reduce la creación de Dios a un mundo silencioso, incoloro e inodoro de pesos y medidas —una máquina sin sentido— o esa es la impresión que ha producido a muchos observadores. Spinoza acepta este nuevo mundo —de hecho, con su doctrina según la cual Dios es Naturaleza, trata de deificarlo. Pero Leibniz no cree en la nueva deidad de Spinoza. Y es este rechazo del Dios de Spinoza lo que constituye el primer principio de la filosofía de madurez de Leibniz y el punto de partida de su propia y específica respuesta a la modernidad.

Cualquier Dios digno de este nombre, dice Leibniz, tiene que ser capaz de elección. Es decir, Dios tiene que tener un intelecto con el que considerar sus opciones, y una voluntad con la que afirmar sus decisiones. Dios tiene que tener elección, según la forma de pensar de Leibniz, porque de lo contrario no tendría la posibilidad de ser bueno. Esto es, Dios tiene que llevar a cabo su elección con la idea de que está haciendo algo que sea digno de elogio. Pero el Dios de Spinoza no elige nada. No tiene voluntad ni intelecto, al menos tal como nosotros entendemos estos términos. En el mundo de Spinoza, además, "bueno" es un término simplemente relativo a las necesidades y limitaciones humanas, no más aplicable a Dios que, digamos, "delicioso", "de color naranja" o, para el caso, "malo". El Dios de Spinoza, concluye Leibniz, no es un Dios en absoluto. Spinoza era, como dice en su carta al conde von Hessen-Rheinfels, "verdaderamente ateo".

Las preguntas que formula aquí Leibniz relativas a la doctrina de Dios de Spinoza, son preguntas muy pertinentes, y deben tenerlas en cuenta todos aquellos que desean acceder al centro del pensamiento de cualquiera de estos dos filósofos. Según Spinoza, Dios o Naturaleza causa las cosas del mundo de la misma forma que la naturaleza del café, por ejemplo, causa

que el café sea negro. Pero normalmente no decimos que la naturaleza del café sea divina, así que, ¿por qué habríamos de decir que la Naturaleza es Dios? En la *Ética*, de hecho, es posible sustituir la palabra "Dios" por la palabra "Naturaleza" (o "Sustancia", o incluso simplemente por una X) en todo el texto, sin que la lógica del argumento cambie mucho, o sin que cambie en absoluto. Así que, ¿por qué usar la palabra "Dios"? ¿Qué aporta el nombre de Dios —excepto, tal vez, algunas de las desagradables y, para Spinoza inadmisibles, connotaciones acerca de un formulador de decisiones divino que, por ejemplo, decide que el café sea de color negro en vez de color rosa? La intuición que motiva esta postura de Leibniz puede exponerse de este modo: lo divino tiene que ser de algún modo posterior o anterior a lo natural, o, de lo contrario, no es divino en absoluto.

Al sostener que Dios tiene que ser bueno, Leibniz pone el dedo en la llaga de otra paradoja del pensamiento de Spinoza relacionada con esta. Decir que la naturaleza es divina es, en cierto modo, una forma de juzgar al mundo —y normalmente implica que el mundo en su conjunto es bueno. Nietzsche —cuyos derechos a ser considerado un spinozista han sido insuficientemente reconocidos, incluso por él mismo— sugiere algo parecido cuando dice que Spinoza "deificó al Todo" para "afirmar" al mundo. El propio Spinoza dice que el mundo es "perfecto". Pero, según la propia lógica de Spinoza, la totalidad de las cosas está fuera del alcance del juicio humano. No es buena ni mala. Ahora bien, dice Leibniz, si Spinoza no puede afirmar que el mundo sea bueno, evidentemente tampoco puede decir que sea perfecto, excepto en el sentido puramente abstracto que significa "completo" o "que lo abarca todo". No puede juzgar o "afirmar" al mundo de la misma forma que lo haría quien dijera que el mundo es divino. En consecuencia, no tiene derecho a darle a la Naturaleza el nombre de Dios, como afirma tener.

A pesar de rechazar el concepto spinozista de Dios, sin embargo, Leibniz retiene su profundo compromiso con la guía de la razón. No menos que Spinoza, considera intolerable la idea de un Dios sin razón, esto es, un Dios que va construyendo las razones sobre la marcha, que tiene el poder arbitrario de declarar que dos y dos son cuatro un día, y cambiar de opinión al día siguiente. Al igual que Spinoza, Leibniz se enfrenta a uno de los problemas definitorios de la modernidad, a saber, cómo gestionar el conflicto potencialmente destructivo entre Dios y la Naturaleza, o entre la fe en la divinidad y el poderoso círculo en expansión del conocimiento científico. A diferencia de sus más ortodoxos contemporáneos, Leibniz es demasiado honesto para ignorar las exigencias de la razón. A diferencia de Spinoza, sin embargo, es incapaz de deificar al objeto de las nuevas ciencias. Su proble-

ma, por tanto, es descubrir un Dios de razón —o sea, un Dios que responda a las pruebas filosóficas y cuya existencia sea compatible con los descubrimientos de la ciencia— y que, no obstante, evite el escollo spinozista de perder completamente su divinidad.

En el *Discurso*, Leibniz formula por primera vez su respuesta a este problema de una forma clara y comprensible. "Dios ha elegido este mundo, que es el más perfecto", escribe. O sea, Dios es el ser que elige "el mejor de todos los mundos posibles".

En sus escritos posteriores, en los que se permite la licencia poética que corresponde a las visiones maduras, Leibniz ofrece una representación más viva de esta idea de Dios. En las páginas finales de su *Teodicea*, un personaje llamado Teodoro (el alter ego de Leibniz en esta ocasión) se queda dormido en un templo y empieza a soñar. En su sueño, visita "un palacio de un esplendor inimaginable y de un tamaño prodigioso" —un edificio que resulta pertenecer a Dios. Las distintas salas del palacio representan otros tantos mundos posibles. A medida que deambula por esta espléndida construcción, Teodoro recorre una variedad de mundos en los que las cosas han sucedido de un modo distinto que en el nuestro: mundos en los que Adán no mordió la manzana, por ejemplo, y mundos en los que Judas mantuvo la boca cerrada.

> Los salones estaban dispuestos en forma de pirámide, volviéndose más hermosos a medida que uno subía hacia el vértice, y representando mundos cada vez más perfectos. Finalmente, llegaron al que estaba más arriba, el que completaba la pirámide y era el más hermoso de todos: … pues la pirámide tenía vértice, pero no tenía base; iba creciendo hasta el infinito. Es decir … ya que entre un número infinito de mundos posibles, hay uno que es el mejor de todos, entonces Dios no tiene por qué haber decidido crear ninguno en particular.

Resulta que el mundo del vértice, el mejor de todos los mundos posibles, es el mundo real, el mundo en el que nosotros vivimos.

La visión es indudablemente barroca. Posiblemente es una buena representación de lo que debe ser perderse en Versalles, y tal vez lo mejor sea leer esta descripción imaginándose que suena música de la época en segundo plano. (A propósito, Handel era uno de los cortesanos que estaban con Leibniz en Hanover el año en que se publicó la *Teodicea*). El pasaje también rezuma el optimismo que más tarde induciría a Voltaire a satirizar a Leibniz en la figura del Dr. Pangloss. Después de todo, más de uno habría conjetu-

rado que nuestro mundo estaba, como mínimo, uno o dos niveles por debajo de la cima de la pirámide.

En cualquier caso, el rasgo más decisivo y original del relato de Leibniz es su caracterización de la elección de Dios en términos de *mundos* posibles —y no en términos de *cosas* posibles. Según Leibniz, Dios no elige entre, digamos, dejar que Adán muerda la manzana o no, sino entre mundos posibles que incluyen o no un Adán mordiendo una manzana. Esto marca lo que Leibniz pensaba que era uno de sus avances decisivos en los diez años posteriores a su viaje a La Haya. En sus primeros escritos, el férreo compromiso de Leibniz con el principio de razón suficiente hacía difícil que pudiera concebir la idea de *cosas* posibles. Pues, en la medida en que todo sucede por una razón, no hay hechos fortuitos aislados ni acontecimientos aleatorios en el mundo de Leibniz —todo forma parte de un único tapiz causal. "Debido a la interconexión existente entre todas las cosas", admite en la época en que escribe el *Discurso*, "el universo, con todas sus partes, sería completamente diferente desde el principio si en él hubiese sucedido la más mínima cosa de un modo distinto del que efectivamente lo hizo". Elevando la elección de Dios al nivel de los *mundos* posibles, sin embargo, Leibniz puede, como quien dice, tener lo mejor de dos mundos: puede mantener el principio de razón suficiente, es decir, admitir que todas las cosas de nuestro mundo están conectadas entre sí de un modo necesario, y al mismo tiempo, mantener que el mundo en su conjunto no tiene por qué ser necesariamente de la forma que es. "Las razones del mundo", dice, "se encuentran en algo extramundano".

El concepto de mundos posibles, según la forma de pensar de Leibniz, también soluciona convenientemente el problema de la bondad de Dios. En la medida en que Dios no elige cosas particulares, tampoco elige cosas que sean malas; más bien elige un mundo que, por alguna razón, tiene que tener el mal en su interior. La razón de este mundo es el principio de lo mejor, que Dios aplica con una perfecta precisión; y si a nosotros nos parece que este mundo contiene cosas que merecen el calificativo de malas, podemos tener no obstante la tranquilidad de saber que Dios no pudo hacer una elección mejor.

Para solidificar la conclusión de que Dios tiene que hacer una elección, Leibniz se esfuerza en establecer una distinción entre necesidad "moral" y necesidad "metafísica". La decisión de Dios de crear el mejor de todos los mundos posibles, admite, pone de manifiesto una especie de necesidad moral. Es decir, si Dios desea ser bueno, tiene que aplicar el principio de lo mejor en su elección de mundos posibles. Pero la elección de Dios no implica ninguna necesidad metafísica. Esto es, Dios es teóricamente capaz de

ordenar un mundo menos que ideal, o de no ordenar ningún mundo en absoluto, si esa fuese su predisposición.

En ese punto, la diferencia respecto al concepto que tiene Spinoza de Dios apenas puede ser mayor —y este es precisamente el sentido de la visión del sueño. La diferencia se reduce a esta cuestión aparentemente simple: ¿Tiene Dios elección? Spinoza dice que no; Leibniz dice que sí. Spinoza dice que Dios solamente tiene un mundo donde elegir, a saber, el que se sigue ineluctablemente de su propia Naturaleza. Leibniz replica que Dios siempre tiene la opción de no crear el mundo; y cuando Dios decide seguir adelante con el proyecto, se enfrenta a una elección entre un número infinito de mundos posibles. El Dios de Spinoza no tiene necesidad de impedimentos antropomórficos como la voluntad o el intelecto, pues no tiene elecciones a considerar ni resoluciones a afirmar. El Dios de Leibniz, por otra parte, se parece mucho más a nosotros: tiene que ser capaz de pensamiento y acción para llevar a cabo su elección. Finalmente, mientras que la Sustancia de Spinoza trasciende las categorías meramente humanas del bien y el mal, el Dios de Leibniz es el definitivo hacedor de buenas obras, mientras avanza entre todos los mundos posibles tratando de localizar al "mejor" de ellos.

En resumen, Spinoza cree en un Dios "inmanente"; Leibniz argumenta a favor de un Dios "trascendente". El Dios de Spinoza es la causa inmanente de las cosas: crea el mundo de la misma forma que una esencia crea sus propiedades —es decir, de la misma forma que la naturaleza de un círculo le hace ser redondo. Está *en* el mundo (del mismo modo que el mundo está en él) y, por tanto, su asociación con cualquier otro mundo, o con la ausencia de mundo es inconcebible. Un Dios trascendente, por otro lado, es la causa "transitiva" de las cosas. Crea el mundo de la misma forma que un relojero hace relojes. Está fuera del mundo, y seguiría siendo Dios si, en vez de crear este mundo, optase por crear otro mundo, o por no crear ningún mundo. Hasta cierto punto, tiene algo de persona (de ahí que, por deferencia a la tradición, tendamos a referirnos a él como él y no como ella). A veces Leibniz utiliza la frase "inteligencia supramundana" para describir a este Dios trascendente. Prescindiendo de las polisílabas, podríamos simplemente decir que la divinidad de Spinoza es una divinidad que habita el "aquí y ahora", mientras que la de Leibniz reside en el "antes y más allá".

La confrontación entre las concepciones leibniziana y spinozista de la divinidad, por cierto, continúa caracterizando las discusiones en el presente, concretamente en el campo de la cosmología (por no hablar del campo relativamente inalterable de la teología). Entre los físicos contemporáneos, por ejemplo, algunos creen que las leyes de la naturaleza son inherentemen-

te arbitrarias. Según su punto de vista, más bien leibniziano, Dios (o tal vez un Gran Diseñador) selecciona, de entre una gama infinita de parámetros, los que son aplicables a las leyes de la naturaleza, y todo lo que sucede en el mundo se desarrolla después dentro del sistema definido por dichos parámetros. Otros físicos, en cambio, mantienen que los parámetros que definen las leyes de la física pueden determinarse en última instancia a partir de las propias leyes, de modo que la naturaleza puede dar cuenta de sí misma de un modo totalmente autónomo. Podemos decir que estos teóricos se inclinan del lado de Spinoza.

En el siglo XVII, por supuesto, la diferencia entre los conceptos leibniziano y spinozista de la divinidad era en gran parte —y tal vez esencialmente— política. Spinoza sostiene que la deidad de la superstición popular es uno de los pilares de la tiranía teocrática. Pero lo que Spinoza califica de opresión teocrática, Leibniz lo considera como el mejor de los sistemas de gobierno posibles. Así, Leibniz invierte las tornas y califica de "malo" y "peligroso" el concepto que tiene Spinoza de Dios, alegando que solamente lleva a la más "absoluta anarquía". Su propio concepto de Dios, en cambio, nos asegura Leibniz, protegerá a la civilización y será la base de una república cristiana unificada bajo una sola iglesia.

La insistencia de Leibniz en las implicaciones políticas de la metafísica de la divinidad es tan contundente que suscita la cuestión de si toda su filosofía, como la de Spinoza tal vez, no era esencialmente un proyecto político. Pues, en la medida en que es la *creencia* universal en la bondad de Dios lo que produce los fines políticos deseados de unidad, estabilidad y caridad, los hechos concretos —por ejemplo, el hecho de que Dios elija o que sea bueno— no tienen ninguna importancia. La filosofía, en este caso, no sería la búsqueda desinteresada de la verdad acerca de Dios, sino una forma muy sofisticada de retórica política.

La mente

La modernidad destrona a la humanidad. Reduce todos nuestros pensamientos, propósitos y esperanzas a objetos de la investigación científica. Nos convierte a todos en ratas de laboratorio. Spinoza acepta activamente este colapso de lo humano y su conversión en mera naturaleza. A Leibniz le parece detestable. Leibniz no solamente quiere convencernos de que Dios es bueno, sino que también pretende demostrar que nosotros somos los seres más especiales de la naturaleza. En todo el universo, afirma, no hay nada más real, permanente o digno de ser amado que el alma humana indivi-

dual. Pertenecemos a la más recóndita realidad de las cosas. El ser humano es el nuevo Dios, proclama: Cada uno de nosotros es "una pequeña divinidad y eminentemente un universo: Dios en ectotipo y el universo en prototipo". Esta es la idea que define la filosofía de Leibniz, y que explica la enorme, aunque a menudo poco reconocida, influencia que su pensamiento ha ejercido en los últimos tres siglos de la historia de la humanidad.

El mayor obstáculo al que tiene que hacer frente Leibniz en su intento de deificación del ser humano es la teoría de la mente de Spinoza. Según el punto de vista de Spinoza, la mente no es algo real; es meramente una abstracción de los procesos materiales del cuerpo. Pero en el mundo material, contraataca Leibniz, nada dura eternamente: todo se encuentra a merced de unas fuerzas impersonales; lo que pasa por "unidad" es meramente una agregación provisional; y la "identidad" es una quimera en el incesante flujo del devenir y el pasar. Si Spinoza está en lo cierto, concluye Leibniz, entonces, también el ser humano es meramente un montón de paja arrastrada por los silenciosos vientos de la naturaleza.

La metafísica de Leibniz, pues, puede entenderse mejor como el esfuerzo por demostrar, contra Spinoza, que hay otro mundo que es previo al mundo material y que lo constituye; que esta realidad más *real* consiste en un serie de unidades idénticas a sí mismas e indestructibles; y que nosotros mismos —por el hecho de tener mentes— *somos* los constituyentes inmateriales de este mundo que es más que real. Por supuesto, como defensor de la mente inmaterial, Leibniz aborda ahora el problema cartesiano de la relación mente-cuerpo en todo su esplendor. Tiene que explicar cómo es que la mente inmaterial parece al menos interactuar con un mundo material menos que real. O sea, más concretamente, su metafísica puede entenderse como un intento de resolver el problema cartesiano mente-cuerpo de un modo que le permita no caer en la herejía spinozista.

PARA PODER EVITAR el mundo de la teoría de la mente de Spinoza, Leibniz tiene que aniquilar primero la idea de Sustancia de Spinoza. Pues, al declarar que sólo Dios es Sustancia, Spinoza reduce a los seres humanos a meros modos de la Sustancia, y de ese modo hace a nuestras mentes materiales y mortales. Por consiguiente, la estrategia de Leibniz es reemplazar la doctrina de que sólo Dios es Sustancia por la afirmación de que hay una pluralidad de sustancias en el mundo. Al identificar a la mente con estas nuevas sustancias, Leibniz intenta asegurar para la humanidad un grado de indestructibilidad, poder y libertad que su rival filosófico asocia solamente con Dios. En uno de sus raros comentarios tardíos sobre Spinoza, Leibniz resume claramente la diferencia que separa a ambos filósofos en este punto fun-

damental. El autor de la *Ética*, como sabemos, se burla de quienes consideran a la mente humana como "un reino dentro de otro reino", pues, a su modo de ver, solamente hay un reino de la Naturaleza, una Sustancia. A lo que Leibniz responde: "Mi opinión es que cualquier sustancia es un reino dentro de otro reino".

El presentimiento de que el mundo está hecho de una pluralidad de sustancias aparece en algunos de los escritos primerizos de Leibniz. En el contexto de su lectura de los escritos de Spinoza a su regreso de La Haya, sin embargo, formula su opinión de un modo transparente. En sus notas sobre las cartas de Spinoza a Oldenburg, así como en su copia de la *Opera Posthuma*, Leibniz rechaza explícitamente la definición de Spinoza de "sustancia" como aquello que es "en sí mismo" *y* que "se concibe por sí mismo". La segunda parte de la definición, afirma ahora, es incorrecta: una sustancia tiene que ser "en sí misma", pero no necesita ser "concebida por sí misma". Más bien tiene que ser "concebida por Dios".

Un punto oscuro, parece; y sin embargo, de ser cierto, destruiría la prueba de la Proposición 5 de la Parte I de la *Ética* según la cual no puede haber dos o más sustancias en el mundo. Pues esta prueba depende de la afirmación de que dos sustancias que se "conciben por sí mismas" no pueden tener nada en común, y por tanto no pueden formar parte del mismo universo. No es ninguna coincidencia, pues, que la proposición de la *Ética* cuya prueba busca Leibniz en su primera carta a Schuller tras volver a Hanover, es la Proposición 5 de la Parte I de la *Ética*. Si podemos encontrar el punto débil de la prueba de Spinoza, piensa Leibniz, se abrirá la seductora posibilidad de que no haya una, sino una pluralidad de sustancias en el mundo. Además infiere —sobre la base de una serie de argumentos cuasimatemáticos para elucidar los cuales se necesitarían unos cuantos libros— que el número de tales sustancias tiene que ser infinito aproximadamente por las mismas razones que el número de puntos de una recta también es infinito. Por muy pequeño que sea el trozo de universo que tomemos, dice, siempre contendrá un número infinito de sustancias. En escritos que datan de la década de 1690, bautiza a estas sustancias con un nombre derivado de la palabra griega que significa "unidad", usado por vez primera por su predecesor Giordano Bruno, y que desde entonces se ha hecho famoso: mónadas.

La afirmación de que la realidad consiste en un número infinito de mónadas acarrea una serie increíble de consecuencias, y Leibniz no se muestra remiso a la hora de sacarlas. En tanto que sustancias, por ejemplo, las mónadas tienen que ser completamente autónomas. Es decir, no tienen que depender de nada, aparte de ellas mismas, para ser lo que son. La implicación más importante de todas es la de que las mónadas no pueden interactuar

unas con otras de ninguna forma —pues, si lo hicieran, sería concebible que una mónada alterara la naturaleza de otra mónada, y ello implicaría que su naturaleza depende de la actividad de alguna otra sustancia, lo cual, de acuerdo con la definición de sustancia, no es permisible. Así, puede decirse —en el particularmente poético lenguaje de Leibniz— que las mónadas "no tienen ventanas". No pueden mirar hacia el exterior, y no es posible mirar en su interior.

También se sigue de la definición que las mónadas son inmortales —son lo que siempre han sido y lo que serán, a saber, ellas mismas. No tienen principio ni final. Tal vez para hacer lugar a Dios, Leibniz, de un modo más bien misterioso, hace que, en el momento de la creación, todas las mónadas lleguen a ser simultáneamente, en una especie de "destello"; y si llegasen a desaparecer, también se desvanecerían todas juntas en un "destello" de aniquilación comparable al de su creación.

Pese a su evidente durabilidad y autoidentidad, las mónadas experimentan alguna especie de cambio, ya que poseen la capacidad de desarrollarse o "realizarse" a sí mismas de acuerdo con una serie de principios puramente internos. Para decirlo en los términos líricos que usa Leibniz, están "preñadas de futuro". Es posible que existan en forma de "semillas", sugiere, como las observadas en el semen humano por científicos como Jan Swammerdam y Antoni van Leeuwenhoek (a ambos los conoció Leibniz en su viaje por Holanda).

Aquí Leibniz recurre a los hallazgos científicos contemporáneos de un modo que no puede sino recordar la práctica de aquellos filósofos modernos que, igualmente, tratan de corroborar sus afirmaciones metafísicas citando descubrimientos científicos recientes (en nuestros días, normalmente, la mecánica cuántica). La ciencia más vanguardista en tiempos de Leibniz era la microscopía. El trabajo de los pioneros holandeses en ese campo, afirma Leibniz, demuestra que hay animálculos por todas partes —animales dentro de animales— por pequeña que sea la escala que se considere. Por consiguiente, concluye, es muy plausible —mejor dicho, es prácticamente seguro— que si estos animálculos dispusieran de sus propios microscopios, también ellos descubrirían otros animálculos aún más diminutos, y así sucesivamente y eternamente.

Pese a que todas las mónadas existen desde siempre, ello no obstante parecen perdurar en el tiempo en el contexto de unas estructuras monádicas muy diferentes. La mónada Leibniz, por ejemplo, existía en embrión desde el principio del tiempo. Contrariamente al prejuicio popular, lo que adquirió el 1 de julio de 1646 fue solamente la aglomeración de la serie de mónadas que constituyen su cuerpo exterior. (El hecho de que Leibniz tu-

viera dos padres desconcertaba a los seguidores del filósofo —¿quién tenía la mónada, mamá o papá?— aunque hicieron todo lo posible para superar el "problema del sexo"). Además, del mismo modo que los científicos han demostrado que, incluso en una hoguera, pequeñas partículas de ceniza sobreviven en el humo, es evidente que la mónada Leibniz, del mismo modo que sus mónadas hermanas, seguirá existiendo indefinidamente en forma microscópica —tal vez volando por el aire, transportada por una mota de polvo, en su ciudad favorita, París, donde podrá recordar los viejos tiempos de sus días más felices y recibir de Dios las recompensas y castigos de que se habrá hecho acreedor con sus acciones.

Una de las inferencias más sorprendentes y polémicas que extrae Leibniz de la naturaleza sustancial de las mónadas es que el futuro de una mónada está escrito en su esencia desde el comienzo mismo de las cosas. Expresa esta audaz doctrina en términos no sólo metafísicos, sino también lógicos. El concepto "completo" de una sustancia, dice, tiene que contener todos los predicados que han sido o que serán alguna vez ciertos de ella. Por ejemplo —y aquí provoca el escándalo de sus críticos— el concepto completo de "César" tiene siempre que incluir el predicado "cruzó el Rubicón"; del mismo modo que el concepto completo de "Leibniz", presumiblemente, debe de incluir siempre el predicado "visitó a Spinoza en La Haya". Una mónada, podríamos decir, es el tema ideal para una biografía; la historia de su vida entera se desarrolla con una necesidad lógica absoluta a partir de su esencia singular; y por ello el biógrafo necesita solamente localizar esta esencia para establecer el argumento y el esquema más apropiados de la biografía.

La vida de una mónada no parece tan solitaria como de hecho es. Cada mónada, según Leibniz, tiene en su interior una especie de "espejo" de todo el universo —una imagen de todo lo que está sucediendo en todas partes y en cualquier momento, y de cómo sus propias actividades "encajan en ello". Por consiguiente, las mónadas son entidades esencialmente mentales. Es decir, tienen la facultad de la *percepción*, que construye para ellas una imagen del mundo "exterior", y una facultad de *apercepción* que registra la conciencia de este proceso de percepción.

Mediante estos "espejos" de conciencia, cada mónada replica dentro de sí misma el universo entero de la totalidad de las mónadas; y por ello cada mónada es un "universo en prototipo". Leibniz se refiere a esa extraña visión de mundos dentro de otros mundos como "el principio del macrocosmos y el microcosmos" —entendiendo por ello que el microcosmos contiene o reproduce el macrocosmos a un nivel infinitamente pequeño. Expresa esta misma noción en su afirmación de que la antigua doctrina según la cual

"Todo es Uno" tiene ahora que complementarse con el corolario, igualmente importante, según el cual "Uno es Todo".

Por cierto, si Leibniz hubiera vivido en la era de la información, es muy probable que hubiera reemplazado las mónadas-espejo por miniordenadores portátiles implementando programas interactivos de realidad virtual. Dicha metáfora probablemente expresa mejor la idea de que las mónadas interactúan con un universo más amplio únicamente de una forma interna, "virtual", ya que en realidad no pueden tener ningún contacto con el resto del universo.

Las mónadas-espejo, en cualquier caso, están de algún modo rayadas y son imperfectas —a buen seguro, como los espejos con lomo de plata que tan atractivos le parecían al filósofo en sus años parisinos. (O también podríamos decir que los monitores de los ordenadores monádicos son de baja resolución, o que los programas de realidad virtual que funcionan en ellos contienen todavía muchos errores). Así, pues, todas las mónadas tienen una percepción confusa del mundo que las rodea. (Salvo Dios, por supuesto, que posee una versión de Windows perfecta).

Es la propia lógica de su sistema —y no el capricho arbitrario o una teoría de la mente subconsciente, como algunos han sugerido— lo que obliga a Leibniz a rayar los espejos de sus mónadas. Las imperfecciones en las percepciones de las mónadas individuales desempeñan un papel clave a la hora de distinguir una mónada de otra, dado que es la perspectiva parcial de cada mónada sobre la totalidad lo que la convierte en un individuo único con un "punto de vista" único, como si dijéramos. Esto es lo que quiere decir Leibniz cuando afirma que una mónada subsiste "en sí misma" pero no se concibe necesariamente "por sí misma". O para decirlo de otro modo: dos mónadas con un conocimiento absolutamente perspicuo de todo el universo serían indistinguibles —de hecho, las dos serían Dios, entendiendo por Dios aquello a través de lo cual se conciben todas las sustancias.

De un modo igualmente importante, las imperfecciones de los espejos crean la posibilidad del "libre albedrío" en las mónadas, o eso sostiene Leibniz. Pese a que el pasado y el futuro enteros de una mónada están contenidos en su concepto completo, ello no obstante, y debido a la óptica de calidad inferior, una mónada no puede entender su propia esencia de un modo totalmente perspicuo. Debido a que no conoce su propio futuro (que sí conoce Dios), la mónada se ve obligada a tomar decisiones y a comportarse como si fuera libre. Así, por ejemplo, Dios sabía desde toda la eternidad que Leibnbiz iba a visitar a Spinoza en La Haya; pero cuando Leibniz desembarcó, tuvo que elegir entre dirigirse directamente al Paviljoensgracht o pasar la tarde en una cafetería.

La oscuridad de las mónadas-espejo, finalmente, nos permite explicar una diferencia crucial entre diferentes tipos de mónadas. Aunque en última instancia las mónadas difieren en grado y no en especie, pueden dividirse aproximadamente en tres grupos, que corresponden a lo que podríamos pensar como rocas, animales y personas. Todas las mónadas son mentales, hasta cierto punto, pero solamente las mónadas que corresponden a las personas tienen mentes, propiamente hablando. Esto es, sus espejos —sus facultades de percepción y apercepción— se han desarrollado hasta el punto de tener memoria y autoconciencia. Las mónadas animales tienen almas, pero no mentes, estrictamente hablando, pues tienden a carecer de apercepción y de autoconciencia (Leibniz es un tanto vago sobre este punto, pero en cualquier caso vale la pena notar que, comparado con los cartesianos que consideraban lícito pegar a los perros, era prácticamente un defensor de los derechos de los animales, e insistía en que era repugnante considerar a los animales como meras máquinas). Las mónadas de los objetos tipo roca son sumamente pasivas, y por ello Leibniz tiene poco que decir acerca de ellas. Nótese, sin embargo, que lo que para nosotros es un ser humano individual consiste en una mónada mental que domina una vertiginosa aglomeración infinita de mónadas corporales tipo roca.

Con esta última observación, el punto principal de esta extraña fábula de las mónadas empieza a entrar en foco. El propósito de Leibniz es presentar el contexto dentro del cual puede resolverse el problema cartesiano de la relación entre la mente y el cuerpo, y la inmaterialidad de la mente ser preservada frente a la Sustancia spinozista destructora del alma. En el nuevo vocabulario de las mónadas, el problema mente-cuerpo puede replantearse del siguiente modo: ¿Cómo coordinan las mónadas mentales sus actividades con las mónadas corporales de modo que todas ellas trabajen conjuntamente para crear un universo coherente en el que las mentes y los cuerpos parezcan interactuar? Por ejemplo: ¿Cómo es que, cuando la mónada mental Leibniz decide ir a ver a Spinoza en La Haya, sus mónadas corporales le hacen subir a un barco, caminar por los canales y llamar a la puerta de su colega filósofo? ¿Y cómo es que la mónada Spinoza, igualmente autónoma, organiza sus mónadas corporales de tal manera que le llevan a abrir la puerta a su visitante?

Formulado en estos términos, ahora resulta evidente que, dentro del sistema leibniziano, el problema mente-cuerpo ya no se refiere a algo que es lógicamente imposible, sino solamente a algo que parece ridículamente improbable. Es decir, Leibniz no tiene que explicar cómo dos clases de entidades radicalmente distintas —mentes y cuerpos— pueden interactuar las unas con las otras; él simplemente da por hecho que todas las sustancias tienen

una misma naturaleza mental y que no interactúan las unas con las otras. El problema restante es solamente que parece muy improbable, por no decir otra cosa, que todas estas mónadas puedan coordinar sus actividades internamente dirigidas como para producir un mundo coherente —es decir, que la mónada mental Leibniz no decida visitar a Spinoza, por ejemplo, mientras el resto de él entre en un bar a tomar un café.

Esta comprensión del problema establece el marco para lo que Leibniz afirma que es su más espléndido legado a la humanidad: la doctrina de la "armonía preestablecida". Aunque cada mónada actúa de acuerdo con sus propias leyes de desarrollo, puramente internas, dice Leibniz, todas ellas están diseñadas de manera que el mundo dentro del cual cada una se percibe a sí misma actuando forma una unidad perfectamente coherente con el mundo dentro del cual todas las demás mónadas se perciben a sí mismas actuando. Así, por ejemplo, cuando la mónada mental Leibniz decide visitar a Spinoza, resulta que las mónadas corporales Leibniz planean también ir a dar un paseo por el Paviljoensgracht.

La elección, por parte de Leibniz, de una metáfora musical para describir la coordinación de las actividades de las mónadas parece muy propia del espíritu de su época. A finales del siglo XVII, los placeres de la música de contrapunto eran ampliamente valorados, la gran arquitectura era elogiada como una especie de "música congelada", e incluso se consideraba que las órbitas que los planetas describen en torno al Sol tenían unas propiedades agradablemente musicales. Aunque, en otras ocasiones, Leibniz utiliza una metáfora diferente, esta vez extraída de otra de las maravillas de la época: el reloj. La mente y el cuerpo, dice, son como un par de relojes perfectamente construidos y perfectamente sincronizados. Estos relojes dan la misma hora por toda la eternidad, no porque estén causalmente vinculados entre sí, ni porque cada uno de ellos intervenga de algún modo para ajustar al otro, sino porque cada uno de ellos progresa por su propia cuenta a través de la misma serie de segundos. (Es interesante observar que en la época de Leibniz los relojes eran muy imprecisos, y podía darse por sentado que dos relojes cualesquiera divergirían considerablemente uno del otro al final de cada jornada; aunque ya había empezado la pugna para construir uno lo suficientemente fiable como para ser usado para medir la longitud de los barcos en alta mar). En la era de la información, nosotros preferiríamos probablemente utilizar una metáfora distinta: aunque cada mónada implementa su propio programa de realidad virtual de manera independiente de las demás, podríamos decir, la realidad virtual de cada mónada es perfectamente consistente con las realidades virtuales de todas las demás mónadas.

Huelga decir que el extraordinario grado de compatibilidad mutua que existe entre las mónadas es mucho mayor del que jamás podría atribuirse a un relojero meramente humano, o incluso a una empresa de software inmortal. De hecho, dice Leibniz, la armonía preestablecida es evidentemente obra de Dios. Cuando el Todopoderoso crea la infinita infinidad de mónadas en el gran destello, diseña cada una de las mónadas de modo que su principio interno de actividad armonice perfectamente con los de las demás. La doctrina de la armonía preestablecida también puede entenderse como una versión generalizada y probablemente más elegante del ocasionalismo de Malebranche. De acuerdo con este último, Dios interviene en todas aquellas ocasiones en las que se produce una interacción entre la mente y el cuerpo, en una serie infinita de milagros en tiempo real. En el mundo de Leibniz, Dios interviene solamente una vez, en el momento de la creación, con un milagro original mediante el cual programa la infinita infinidad de mónadas con una precisión tan extraordinaria que desde el momento inicial entonan una misma armonía por toda la eternidad.

La armonía preestablecida también puede considerarse claramente como el aparente sustituto de la doctrina spinozista del paralelismo. Spinoza, como recordaremos, afirma que la mente y el cuerpo operan en paralelo debido a que son realmente la misma cosa vista desde dos ángulos distintos, como las dos caras de una misma moneda. Leibniz implícitamente acepta que la mente y el cuerpo parecen operar en paralelo, como dos relojes haciendo tic tac uno al lado del otro; pero, en su versión, lo hacen solamente gracias a la impecable habilidad en el oficio del relojero divino, pues en sí mismos son radicalmente independientes el uno del otro.

La intervención de Dios en la resolución del problema mente-cuerpo es tan maravillosa, añade Leibniz, que constituye otra prueba de su existencia y su bondad. La prueba pertenece a una antigua tradición teológica, una tradición que experimentó un recrudecimiento en el siglo XVII pero que de algún modo había estado ardiendo desde siempre en las brasas de la imaginación humana. La pregunta de Leibniz —¿Cómo es que las monadas consiguen llevarse tan bien?— es una generalización a partir de una serie de preguntas mucho más simples que se habían planteado muchas veces anteriormente: ¿Cómo es que las manzanas tienen el tamaño apropiado para nuestras bocas? ¿Cómo es que el agua que necesitamos para vivir cae con tanta abundancia del cielo? Con unos ligeros cambios de vocabulario, el mismo tipo de preguntas pueden oírse en algunos lugares incluso hoy: ¿Cómo es que los parámetros aparentemente arbitrarios de las leyes físicas del universo, preguntan algunos, están ajustados precisamente de acuerdo con los valores que hacen posible la vida en el universo? ¿Cómo pueden

fenómenos tan complejos como la vida inteligente ser el resultado de un proceso evolutivo que no tiene propósito ni diseñador? El argumento de que solamente Dios puede dar cuenta de desarrollos tan improbables como una manzana del tamaño de nuestra boca, de unas constantes cosmológicas tan complacientes, de la vida inteligente y de la armonía preestablecida, se denomina generalmente "el argumento del diseño". Spinoza, Hume, Kant y otros muchos filósofos han señalado desde hace tiempo que la lógica del argumento dista mucho de ser convincente: establece una probabilidad, no una certeza; y la probabilidad de un acontecimiento que es absolutamente único es, en cualquier caso, indefinible. Pero, como Leibniz supo ver, las sutilezas meramente lógicas no logran disminuir el imperecedero atractivo del argumento.

La historia de las mónadas y de la armonía preestablecida refuerza claramente —y tiene la intención de reforzar— la visión política de Leibniz. A la *respublica Christiana* y al Imperio de la Razón, añade ahora Leibniz un tercer nombre para su ideal político: la Ciudad de Dios. Los ciudadanos de esta metrópolis celestial, dice, son las mónadas pensantes del mundo —o sea, las personas— y la armonía que manifiestan en sus relaciones es un reflejo de la gloria de Dios. Uno de los pilares del orden teocrático representado en la Ciudad de Dios es la doctrina de la inmortalidad personal codificada en la monadología. Efectivamente, Leibniz sostiene que, sin la creencia universal en las recompensas y castigos en la otra vida, la gente se comportaría muy mal y la anarquía acabaría con la sociedad. Así, lo que está en juego en la refutación de la teoría de la mente de Spinoza es la preservación de la civilización cristiana.

Y sin embargo, a pesar de la política de tonos medievalizantes de su creador, las mónadas de Leibniz tienen también un perfil curiosamente moderno. La Ciudad de Dios es una monarquía, por supuesto, y Dios es el rey. Pero, entre sus moradores terrestres, impera cierta clase de igualitarismo. Todas las mónadas han sido creadas iguales; cada una de ellas encarna el Todo, y cada una refleja completamente la gloria de Dios: y por ello cada una posee ciertos derechos básicos de ciudadanía. De hecho, Leibniz se opone específicamente a la esclavitud, por ejemplo, en base a la igualdad de las mónadas. La igualdad universal de las mónadas también encuentra expresión en el profundo cosmopolitismo de Leibniz: "La justicia es aquello que es útil a la comunidad, y el bien público es la ley suprema —una comunidad, sin embargo, debemos recordarlo, no formada por unos pocos, no la de una nación en particular, sino la de todos aquellos que forman parte de la Ciudad de Dios y, por así decir, del estado del universo". Aunque el legado de Leibniz fue más tarde instrumentalizado por los alemanes en

nombre del nacionalismo, el propio filósofo nunca dudó del carácter universal de su ideal. En el contexto de una contienda entre varias academias europeas, por ejemplo, escribe: "Siempre que se consiga hacer algo importante, me resulta indiferente que se haga en Alemania o en Francia, pues yo persigo el bien de la humanidad. No soy ni un filo-heleno ni un filo-romano, sino un filántropo".

Leibniz fue efectivamente un filántropo, y este es probablemente tanto el mensaje central contenido en su monadología como el elemento principal de confrontación con el vilipendiado Spinoza. Pues, de acuerdo con este último, el ser humano no es nada excepcional, y es simplemente la ignorancia y la vanidad lo que lleva a la humanidad a imaginar que nosotros "somos la parte más grande de la naturaleza". Según Leibniz, en cambio, el ser humano lo es todo —el quid y la sustancia del mundo. El moderno estado secular, considerado desde una perspectiva global, se parece mucho más a la república libre de Spinoza que a la Ciudad de Dios de Leibniz, y sin embargo, paradójicamente, muchas de las creencias que guían a los individuos en el mundo moderno —la fe en la santidad del individuo, el ideal de la caridad, y el propósito único de la humanidad— parecen seguirse directamente del proyecto teocrático esencialmente antimoderno de Leibniz.

Uno de los rasgos más interesantes de la visión monadológica de Leibniz es el más obvio: que parece describir un *ideal*. La Ciudad de Dios le sirve a Leibniz como una visión cuya realización es el objetivo de todos sus esfuerzos (y de los de aquellos individuos de ideas afines). En algunos pasajes, Leibniz incluso hace explícita esta noción más bien moderna del progreso: "También tenemos que reconocer que el universo entero está implicado en un progreso perpetuo y cada vez más libre, de modo que siempre se avanza hacia una mayor cultura". Y sin embargo, lógicamente hablando, la Ciudad de Dios es una representación del mundo real, no de un mundo ideal. Nosotros *somos* nómadas, después de todo; ya somos inmortales y vivimos necesariamente de acuerdo con las leyes de la armonía preestablecida. Esta fusión de —o tal vez, esta confusión entre— representaciones de lo real y descripciones de lo ideal es un rasgo fundamental de la metafísica leibniziana, e incluso plantea probablemente la cuestión de si todo el sistema de las mónadas y la armonía no será tanto una representación de la vida tal como la conocemos cuanto una especie de utopía visionaria.

"TODO ESTO, DEBO ADMITIRLO, no lo acabo de comprender", escribió el filósofo inglés Samuel Clarke en respuesta al intento de Leibniz de explicarle sus ideas acerca de las sustancias y la armonía preestablecida, y no resulta nada vergonzoso admitir lo mismo hoy, cuando a uno le presentan una sín-

tesis escueta de la filosofía monadológica. Bertrand Russell confiesa francamente que, en una primera lectura, la metafísica de Leibniz le pareció una especie de "fascinante cuento de hadas, coherente tal vez, pero absolutamente arbitrario". Posiblemente Hegel proporciona la guía más útil sobre el tema: "La filosofía de Leibniz es como una sarta de afirmaciones arbitrarias que se suceden la una a la otra como una novela metafísica", reconoce. "Es solamente cuando vemos lo que su autor trataba de evitar con ello cuando aprendemos a apreciarla en todo su valor".

De hecho hay un solo hilo conductor que puede guiarnos con seguridad por el laberinto de la monadología. Las sorprendentes y singulares características de las mónadas —el carecer de ventanas, las preñeces, los espejos rayados, las infinitas réplicas de un universo infinito, y la armonía preestablecida— se siguen, todas ellas, con un rigor lógico admirable de la premisa según la cual la sustancialidad (esto es, la unidad, la autoidentidad, la libertad y la permanencia absolutas) es una cualidad de las mentes individuales y no de la naturaleza en su conjunto. Aquello *a favor* de lo cual está Leibniz resulta difícil de captar, pero aquello *contra* lo que está puede expresarse perfectamente con una sola palabra: Spinoza.

La salvación

Leibniz, como Spinoza, encuentra la felicidad en el amor a Dios. Pero, dado que ambos filósofos tienen ideas muy diferentes acerca de la naturaleza de Dios y del amor, inevitablemente llegan a destinos muy diferentes en sus respectivos viajes hacia la salvación.

Según Spinoza, la virtud es su propia recompensa. Por consiguiente, la cuestión de la inmortalidad personal puede no tener ninguna relación con nuestra salvación, pues el hombre verdaderamente sabio no tiene necesidad de ninguna recompensa adicional en una supuesta otra vida para justificar la virtud en esta. Leibniz, por otro lado, adopta el punto de vista más habitual según el cual, en esta vida, la virtud, como mínimo, a menudo no es recompensada, y el mal con frecuencia queda impune. La creencia en la inmortalidad del alma, arguye, es por tanto esencial si hemos de confiar en que el cálculo de los premios y los castigos en el universo tiene que ser un reparto justo. La doctrina de la inmortalidad personal es, por tanto, vital para nuestra felicidad. Efectivamente, según Leibniz, el ataque de Spinoza a la doctrina de la inmortalidad personal, de triunfar, solamente serviría para incrementar aún más el sufrimiento de la especie humana. (Es curioso observar una vez más que, de acuerdo con la lógica de los argumentos de

Leibniz, es la *creencia en* y no el *hecho de* la inmortalidad, lo que cuenta para nuestra felicidad. Incluso aunque el alma fuera mortal, aún podríamos encontrar una especie de felicidad leibniziana si fuéramos capaces de convencernos a nosotros mismos de lo contrario).

La diferencia entre Leibniz y Spinoza respecto a la felicidad, como en tantos otros temas, se reduce finalmente a sus diferentes actitudes respecto a Dios. Para Spinoza, el amor intelectual a Dios es la forma más alta de razón, pero, como sabemos, este amor cerebral no es la clase de amor que puede ser correspondido. La Sustancia de Spinoza es absolutamente indiferente a los asuntos humanos. Para Leibniz, por otro lado, el único amor digno de este nombre es la clase de amor que promete una recompensa puntual y abundante. El amor no correspondido de Spinoza hacia Dios, afirma Leibniz, es de hecho *poco razonable*:

> Spinoza piensa que la mente puede verse enormemente reforzada si entiende que lo que pasa, pasa por necesidad. Pero el ánimo del que sufre no se contenta mediante esta compulsión, ni deja de sentir menos los males por ello. El alma es feliz si entiende que el bien se sigue del mal, y que lo que sucede es para lo mejor si tenemos sabiduría.

En la *Teodicea* añade que los dogmas spinozistas relativos a la "brutal" necesidad de las cosas "destruyen la confianza en Dios que nos da tranquilidad, el amor a Dios que constituye nuestra felicidad". Sus propias doctrinas, en comparación, garantizan que todo lo que hace Dios lo hace con nuestro bien en mente, y por ello nos dan la felicidad y la tranquilidad que necesitamos. La diferencia fundamental entre los dos filósofos se reduce a esto: Spinoza encuentra la felicidad en amar a Dios; Leibniz la encuentra en ser correspondido por Dios. (O, dicho una vez más con mayor precisión, Leibniz encuentra la felicidad en la *creencia* de que Dios nos corresponde por nuestro amor).

La metafísica de Leibniz, no menos que la de Spinoza, es una confesión personal y una autobiografía involuntaria —una especie de holograma ontológico del carácter de su creador. Con su ingeniosa síntesis de una extraordinaria variedad de cuestiones e ideas filosóficas, refleja las más elevadas aspiraciones de Guilielmus Pacidius, el Gran Pacificador de Todo el Pensamiento. En sus momentos más fantásticos y poéticos, capta algo de la riqueza de la vida imaginaria del hombre que ideó el Plan Egipto y que se peleó con los molinos de viento. Con una disposición increíblemente intrincada

de sus muchas partes móviles, personifica el incomparable ingenio del inventor de la máquina aritmética de calcular más avanzada de su tiempo. En sus alardes de inventiva —porque difícilmente puede pasarse por alto que el sistema es en ocasiones *demasiado* inteligente— refleja en cierto modo la incontenible vanidad del filósofo. Su misma extravagancia es una especie de rúbrica —la forma que tenía Leibniz de recordar al mundo que este era *su* sistema.

Hay también en la monadología algo de esta sensibilidad legalista —esta extraña brecha entre el autor y sus propios argumentos, tan característica de Leibniz desde sus obras más tempranas. Como siempre, el filósofo manifiesta sorpresa y placer en sus propios razonamientos; palabras como "ventajoso", "útil" y "agradable" caen con facilidad de su lengua. En todas sus investigaciones filosóficas, nunca descubre la clase de cosas que otros calificarían como "la cruda verdad". El es siempre un abogado —un defensor público muy brillante y políticamente designado, que sabe estar en el tribunal y que tiene una habilidad especial para analizar la culpabilidad con una serie de distingos de una sofisticación casi infinita. No deja ninguna duda acerca de qué es lo que le gustaría que creyéramos. Y sin embargo nunca puede evitar del todo plantear la acuciante cuestión de si *él* cree realmente lo que dice.

¿Estaba Leibniz, en el fondo de su corazón, realmente convencido de que la realidad consiste en una infinidad de sustancias rayadas, preñadas de futuro y sin ventanas? ¿O estaba simplemente improvisando una teoría para defender el caso que libraría a Dios del veredicto, aparentemente inevitable, de negligencia profesional?

Es imposible determinar si creía o no; pero el hecho de que *le hubiera gustado* creer en su mundo monadológico parece incontrovertible. La filosofía de Leibniz expresa, sobre todo, la menesterosidad de su creador. Su metafisica es esencialmente una metafísica tranquilizadora, pensada para reforzar en nosotros las reconfortantes convicciones de que Dios se preocupa por nosotros, de que nunca moriremos, y de que todo es para bien en el mejor de los mundos posibles. A determinado nivel, seguramente representa la respuesta del filósofo maduro a sus anhelos de seguridad y a la nostalgia de una mano paterna que expresó por vez primera abiertamente cuando era un colegial. Y es también ese grito muy humano que sale del fondo de su corazón y que da a su obra un valor tan universal en la historia de la filosofía posterior.

Leibniz, y en eso solamente Spinoza puede comparársele, supo captar la dirección en que se movía la historia moderna. Pero, a diferencia de su extrañamente autosuficiente rival, tuvo un interés mucho mayor por el pre-

cio que la humanidad tendría que pagar por su propio progreso. Comprendió que, aunque la ciencia nos dice cada vez más *cómo* son las cosas, parece decirnos cada vez menos *por qué* son como son; que, aunque la tecnología revela la utilidad de todas las cosas, parece no encontrar propósito en ninguna; que, a medida que la humanidad extiende su poder de una manera ilimitada, pierde la fe en el valor de los mismos seres que ejercen este poder; y que, al hacer del interés propio el fundamento de la sociedad, la humanidad moderna se ha visto impelida a tratar de definir los objetivos trascendentes que pueden dar interés a la vida. Leibniz consideró a la modernidad más como una amenaza que como una oportunidad. En todos sus trabajos filosóficos, su objetivo era proteger, frente a esta amenaza, nuestra autoestima y nuestro sentido de que todo tiene un propósito; rescatar todo un viejo conjunto de valores de la depredación de lo nuevo. Y no había exponente más peligroso y poderoso de lo nuevo que Spinoza.

La metafísica de madurez de Leibniz, en síntesis, fue una confrontación con la filosofía del hombre al que conoció en La Haya. Sin embargo, Leibniz no consolidó sus puntos de vista hasta diez años después de aquel encuentro. El espectacular artificio de la monadología fue el fruto de un debate que mantuvo en su propia mente con un interlocutor que llevaba mucho tiempo muerto. Refleja lo que le hubiera gustado que hubiera sucedido en la casa del Paviljoensgracht, tal vez, pero no lo que realmente sucedió en ella. De hecho, tiene todo el aspecto del monólogo interior de alguien que trata de revivir un determinado momento, que repasa una y otra vez los acontecimientos desde diferentes puntos de vista, que ensaya sus propias respuestas, que añade comentarios, que retoca sus recuerdos y que corrige pasajes clave hasta que, finalmente, en un último playback, consigue la victoria que desde hacía tiempo anhelaba y a la que consideraba tener derecho.

15

La obsesión

"No tengo palabras para contarte lo entretenida que es la vida que llevo", le confió Leibniz a uno de sus amigos en su época de madurez. "Tengo tantas cosas nuevas en matemáticas, tantas ideas filosóficas, tantas observaciones literarias y de otro tipo que no deseo dejar escapar, que a menudo no sé por dónde empezar…"

El primer elemento en esta lista de distracciones era una genealogía. Después de la implosión de su empresa minera, Leibniz necesitaba un nuevo punto de apoyo para reforzar sus esperanzas de asegurar su carrera. Le propuso al duque Ernesto Augusto que una minuciosa historia de la casa de Brunswick aumentaría enormemente el prestigio del ducado de Hanover, y el duque, encantado, le otorgó el título de historiador familiar. A cambio de su trabajo, Leibniz sugirió que el duque le doblara el salario. Al final, acordaron que el salario que ya cobraba se convirtiera en una pensión vitalicia.

La cosa resultó no ser una ganga tan grande como Leibniz había esperado. Tras cuarenta años de empujar cuesta arriba la piedra genealógica sólo para ver cómo le caía de nuevo encima, el filósofo consiguió remontar la historia de los Brunswick solamente hasta el siglo XI. Pero el proyecto sí le ofreció un importante beneficio: le dio una excusa para abandonar Hanover. A los cuarenta y un años, emprendió lo que, según prometió a sus pa-

tronos, sería un viaje de dos meses y medio para recoger datos genealógicos de las casas reales de Alemania e Italia. Hizo escala en docenas de pueblos y ciudades en su camino hasta Nápoles; reunió importantes colecciones de monedas, fósiles y orugas; asistió a sesiones privadas de ópera; visitó todas las bibliotecas importantes; se reunió con destacados expertos en China, la Cábala, tecnología minera, química, matemáticas y anatomía; y regresó a casa dos años y medio después con una factura cuidadosamente detallada de 2.300 táleros en gastos, y un puñado de cartas, de tono más bien defensivo, en las que insistía en que, durante sus viajes, había realizado un trabajo considerable en beneficio del duque de Hanover.

También las actividades políticas de Leibniz consumieron buena parte de sus energías durante sus años de plenitud. A los cincuenta años, y como reconocimiento por su colaboración para que, entre otras cosas, el duque de Hanover fuese elevado a Elector del Sacro Imperio Romano, fue promovido al cargo de consejero privado de justicia, el segundo cargo civil en importancia del país. Sus incesantes peticiones de aumento de sueldo empezaron a tener éxito de vez en cuando. Incluyendo la retribución procedente del pluriempleo en los principados vecinos, sus ingresos ascendieron a la vertiginosa cifra de 2.000 táleros anuales —once unidades de Spinoza. Cuando finalmente consiguió poner en marcha la Sociedad de las Ciencias de Berlín y se convirtió en primer presidente de la misma, empezó a recibir otros 600 táleros anuales por este concepto. De acuerdo con los estándares de la época, se estaba convirtiendo en un hombre realmente acaudalado.

Durante los últimos años de su vida, el gran filósofo también dedicó mucho tiempo a cultivar la amistad de las damas de la corte, particularmente con la duquesa (más tarde Electora) Sofía y con su hija, Sofía Carlota, la primera reina de Prusia. Sofía tenía dos cosas de las que su esposo, el duque Ernesto Augusto, claramente carecía: sentido del humor e interés por la filosofía. Tras leer el *Tractatus* de Spinoza en 1679, por ejemplo, declaró que le había parecido "admirable" y "totalmente de acuerdo con la razón". Estaba orgullosa de que su segundo hijo, Federico Augusto, "conozca a Descartes y a Spinoza casi de memoria", y consideraba que el mayor, Georg Ludwig —el futuro Jorge I de Inglaterra— era el más tonto debido a su falta de interés por la metafísica. Cuando tuvo conocimiento de la muerte de Spinoza, comentó, medio en broma, que seguramente habría sido envenenado por un clérigo porque "la mayor parte de la raza humana vive en el engaño".

Más tarde Leibniz declaró que su *Teodicea* era el resultado de las conversaciones que había mantenido con la hija de Sofía, Sofía Carlota, paseando

por los jardines del palacio de verano de la familia. Al parecer, Sofía Carlota aún era más de armas tomar que su madre. "Esto es una carta de Leibniz", le dice a un amigo, haciendo un mohín. "Me encanta este hombre; pero me irrita que cuando habla conmigo lo trate todo de un modo tan superficial". Cuentan que, en su lecho de muerte, según una leyenda transmitida por su nieto Federico el Grande, la aún vivaracha reina se dirigió a los prelados que la rodeaban para decirles: "No me atormentéis más, finalmente voy a poder satisfacer mi curiosidad sobre el principio de las cosas que Leibniz nunca fue capaz de explicarme; sobre el espacio, el infinito, el ser y la nada. Y estoy preparando para mi esposo el rey el espectáculo de un funeral en el que tendrá la oportunidad de poner de manifiesto toda su magnificencia".

Leibniz se econtraba tan a gusto entre los aristócratas que, al parecer, en un momento dado decidió que lo mejor sería convertirse en uno de ellos. Empezó a firmar sus cartas introduciendo un pequeño e ilegible garabato entre su nombre y su apellido —un garabato que fue poco a poco adquiriendo confianza hasta representar inequívocamente una *v*, como en Gottfried Wilhelm *von* Leibniz. Pero el cortesano nunca fue ennoblecido, y no tenemos pruebas de que llegase a desprenderse del dinero necesario para comprar dicha distinción. Finalmente, la garabateada nobleza desapareció de sus cartas tan misteriosamente como había surgido.

Pese al viaje, a los trabajos de encargo, a la conversadora princesa y a todas las demás cosas que reclamaban su tiempo, en sus últimos años Leibniz nunca transigió en rebajar el nivel heroico de su actividad intelectual. Cada año escribía cientos de cartas a corresponsales eruditos; preparaba tratados sobre química, óptica, economía y sobre "las verdaderas leyes de la materia"; redactaba nuevos problemas y soluciones en la "ciencia de los infinitos" (o sea, el cálculo); realizaba experimentos hipotéticos sobre la característica universal; llevaba a cabo intrincados análisis de las cuestiones teológicas que estaban en juego en el tema de la unificación de las iglesias; revisaba todo el sistema de leyes alemanas; componía miles de versos en latín con una métrica y una rima perfectas; y hacía pequeños ajustes a su máquina de calcular aritmética con la certeza de que un día u otro estaría al fin lista para ser utilizada de un modo práctico.

La temeraria curiosidad, la infatigable dedicación a sus doctas actividades, el placer que encontraba en la argumentación sutil, las múltiples y constantemente cambiantes capas de motivos, el insaciable anhelo de seguridad, el ansia que sentía por París o por algo parecido, el arribismo profesional y la politiquería, la danza incesante a uno y otro lado de la línea que separa el orden del caos, y todo el resto del deslumbrante y omnimaníaco espectáculo que era Leibniz prosiguió sin interrupción durante los

treinta años que le quedaban de vida al filósofo. A medida que se iba haciendo mayor, Leibniz iba siendo cada vez más Leibniz.

Un día, hacia el final de su vida, un joven aristócrata visitó al mayor erudito del mundo y nos dejó este retrato íntimo y doméstico del filósofo en su madurez:

> Aunque tiene más de sesenta años, y presenta un aspecto extraño vestido con medias de piel, un batín forrado con el mismo material, calzado con unos gruesos calcetines de fieltro, en vez de zapatillas, y tocado con una peluca larga y de aspecto singular, es una persona muy cortés y sociable, y nos entretuvo con una serie de observaciones sobre cuestiones políticas y diversos temas literarios. Finalmente conseguí interrumpir momentáneamente la conversación para pedirle que me mostrase su biblioteca … Pero, como debería haber supuesto, declinó mi petición … Otras personas me aseguraron, sin embargo, que los libros de su biblioteca eran numerosos y muy valiosos; pero que una de las peculiaridades de Leibniz era que le gustaba encerrarse en ella a solas. Ni siquiera el propio Elector, por tanto, había tenido la oportunidad de verla, pues el Consejero Privado siempre alegaba que no estaba convenientemente ordenada.

Los escritos posteriores del propio Leibniz presentan un retrato muy parecido de un viejo estadista de la república de las letras conversador, excéntrico y en ocasiones divagador. Parecen el programa de toda una universidad escrito con el entusiasmo de un periódico sensacionalista. Revelan una mente colmada de recuerdos de personas, lugares e ideas; alimentada por un insaciable deseo de saber; y llena a rebosar de ideas eruditas, banalidades políticas, cuestiones candentes y mentiras piadosas.

La curiosa vestimenta a base de piel y fieltro, por cierto, era la única concesión que hacía Leibniz a la edad que tenía. Aproximadamente a partir de los cincuenta padeció una forma de artritis cada vez más dolorosa. Haciendo gala de sensatez, sin embargo, evitó a los médicos de su tiempo —los cuales, con sus sanguijuelas, sus lancetas y sus pócimas provocaban un daño mucho mayor que las propias enfermedades que pretendían tratar— y prefirió optar por una terapia sartorial diseñada por él mismo.

En el caso de Leibniz, como en el de casi todos los filósofos al envejecer, se produjo inevitablemente un cierto grado de esclerosis intelectual. Durante los últimos años de su vida, los elementos del sistema metafísico que

había esbozado por vez primera en el *Discurso* le parecían tan evidentes que a menudo no consideraba necesario argumentar a favor de los mismos. Se convirtieron en una parte fija de su realidad, y sus placeres filosóficos más profundos procedían menos de la formulación de sus propuestas que de ver la verdad de las mismas reflejada en las afirmaciones y actividades de los demás.

Quienes contemplaban el espectáculo de la actuación del filósofo desde lejos podrían muy bien haber supuesto que el encuentro en La Haya pertenecía ahora a la parte muerta de su historia personal; era simplemente otra escena, desde mucho tiempo atrás olvidada, en el interminable espectáculo de variedades que era su vida. De hecho, con la publicación de la *Teodicea*, en 1710, Leibniz virtualmente corrigió hasta el punto de eliminarlo de la existencia lo poco que quedaba del encuentro en la carta que había escrito al conde Ernesto en 1683. La cita con Spinoza era ahora apenas el equivalente de un encuentro casual en un viaje por mar: "Vi al Sr. de la Court, y también a Spinoza, durante mi paso por Holanda e Inglaterra de regreso de Francia, y tuve conocimiento por boca de ellos de unas cuantas anécdotas divertidas relativas a asuntos de la época". Respecto al tema de su correspondencia anterior con Spinoza, Leibniz parece contentarse con liquidar el tema mediante una mentira casual: "En una ocasión le escribí una carta sobre cuestiones de óptica, que más tarde fue incluida en sus obras [póstumas]". La afirmación de que había escrito al humilde pulidor de lentes solamente "en una ocasión", por supuesto, se ve directamente refutada por las pruebas contenidas en el mismo volumen de las obras póstumas de Spinoza.

En sus últimos escritos filosóficos, por regla general, Leibniz menciona el nombre de Spinoza solamente con ánimo de caricaturizarlo. El "famoso judío" es casi siempre emparejado con Hobbes, este otro malhechor del moderno ateísmo materialista, y es indefectiblemente presentado como el portavoz de una metafísica de la "bruta necesidad" a todas luces absurda. "No hace falta refutar una opinión tan absurda", dice en uno de sus típicos comentarios sobre la doctrina de Spinoza de que solamente Dios es Sustancia. Describe la filosofía de Spinoza en general como "lamentable e incomprensible", y no muestra el más mínimo interés en discutir de una forma directa o detallada los argumentos de su rival. Con el paso de los años, su postura oficial respecto a Spinoza se fue calcificando de la misma forma que las articulaciones de su entumecido cuerpo.

Pero, detrás de las siempre cambiantes fachadas públicas de Leibniz, el fantasma de Spinoza estaba muy lejos de dejar en paz al filósofo-cortesano. En el centro mismo de los impacientes esfuerzos de Leibniz se ocultaba una

permanente ansiedad. Era una ansiedad que se expresaba en una asombrosa variedad de maneras: en la frenética búsqueda de seguridad financiera y estatus social, en el terror que le producía el provincianismo hanoveriano, en los desesperados planes que elaboraba para recomponer una iglesia fracturada, en el miedo a las revoluciones políticas, y en los furiosos ataques a una serie de colegas filósofos, desde Descartes a Locke, pasando por Newton. Pero, en el fondo, era siempre la misma ansiedad. Y, con el tiempo, esta ansiedad llegó a adquirir un nombre, un nombre que representaba todo aquello que Leibniz no podía ni acatar ni evitar. En los cuarenta años posteriores a su visita a La Haya, Leibniz no dejó de correr; pero estuvo corriendo en círculos, sin poder escaparse de la órbita definida por el hombre con el que se había encontrado en noviembre de 1676.

Reunificación de la Iglesia

Cuando Leibniz presentó una versión resumida de su *Discurso de Metafísica* a Antoine Arnauld en 1686, tenía muchas esperanzas en que protestantes y católicos pronto estarían tomando juntos de nuevo la comunión en una Iglesia universal. Pero la respuesta de Arnauld constituyó un humillante revés para Leibniz. Esta fue la valoración de la metafísica de Leibniz que el teólogo ofreció al conde Ernst von Hessen-Rheinfels, que hacía de mediador en la discusión: "Encuentro en estos pensamientos muchas cosas que me aterran y que todos los hombres, si no estoy equivocado, encontrarán tan sorprendentes que no veo cuál es la utilidad que pueden tener estos escritos, que el mundo rechazará". La preocupación básica de Arnauld tenía que ver con el concepto de libre albedrío en Leibniz, o mejor dicho, con la falta de dicho concepto. Si "mordió la manzana" es un predicado necesario de "Adán" para toda la eternidad, razonaba Arnauld, entonces Adán no era realmente libre; y si no era libre, no cometió ningún pecado; y si no cometió ningún pecado, no hay iglesia.

Leibniz respondió inmediatamente para defenderse de tan terribles acusaciones. La correspondencia prosiguió con otras cuatro cartas por cada parte entre 1686 y 1687, hasta que Arnauld decidió interrumpirla. Dos años después de que Arnauld cortase la comunicación con él, el indomable filósofo escribió una carta más, claramente confiando en reanudar la discusión. Pero Arnauld murió cuatro años después sin haberla contestado.

La correspondencia Leibniz-Arnauld es una fuente magnífica para ayudarnos a comprender las cuestiones centrales de la filosofía monadológica. En un momento dado, Leibniz incluso contempló la posibilidad de publi-

carla, y los estudiosos posteriores la han considerado por lo general como una de las obras más importantes del filósofo. A los estudiosos también les gusta puntualizar que su hombre consiguió finalmente, aunque a regañadientes, el reconocimiento del teólogo de que tal vez no negaba el libre albedrío al fin y al cabo, por lo que al final fue Leibniz quien ganó la discusión.

En realidad, el único punto que Arnauld dejó claramente establecido a su entera satisfacción fue que Leibniz no era un hereje y que por lo menos sus intenciones eran buenas. En una carta aparte al conde Ernst, tras decidir poner fin a la correspondencia, Arnauld deja brutalmente claro el juicio que le merecen Leibniz y su metafísica:

> Tiene algunas opiniones sobre cuestiones físicas que son realmente extrañas y que no parecen en absoluto sostenibles. Pero tuve mucho cuidado en expresar mi opinión de una forma que no resultase injuriosa para él. Sería preferible que abandonase, al menos por un tiempo, esta clase de especulaciones y que se dedicase al asunto más importante a que puede uno dedicarse, que es optar por la verdadera religión.

Obviamente, en opinión de Arnauld, la grandiosa síntesis intelectual de Leibniz no podía contribuir de ningún modo al proyecto de la reunificación. También resulta evidente que el teólogo consintió en mantener aquel por otra parte infructuoso intercambio porque tenía interés en convertir a Leibniz al catolicismo. En su siguiente carta, también el conde Ernst le pide al filósofo que se acerque a la única iglesia verdadera. Al final resultó que aquellos dos fervientes católicos consideraban la eventual conversión de Leibniz como una forma de acceder a su patrón, el duque de Hanover, y a su esposa Sofía, que seguían siendo insolentemente protestantes. La gran conversación sobre la metafísica de la reunificación de la Iglesia, al parecer, no fue más que una forma más indirecta de lo habitual de hacer política religiosa.

Leibniz no desistió en absoluto de continuar con el proyecto de la reunificación. Tras ser rechazado por Arnauld, enfocó el punto de mira hacia una de las figuras más prominentes del mundo católico de su tiempo, Jacques-Bénigne Bossuet, el obispo de Meaux. Bossuet era el principal consejero espiritual de Luis XIV. Era un hombre adusto y severo a quien no le eran desconocidos, ni tampoco le desagradaban, los placeres que proporciona el ejercicio de un poder político inmenso. Justo en ese momento estaba articulando los fundamentos ideológicos para la expulsión de los hugonotes, con la que cientos de miles de protestantes franceses serían tor-

turados, expoliados, asesinados o inducidos a abandonar sus casas, a costa de un precio muy elevado para la economía y la sociedad francesas, pero con la profunda satisfacción del rey y de su consejero, que al fin verían a su nación unificada bajo una sola iglesia. Entre las contribuciones intelectuales que hizo Bossuet a favor de su país se cuenta un libro en el que cita pasajes extensos del Nuevo Testamento que aparentemente demuestran que el gobierno de Luis XIV había sido decretado por Dios. Entre los actos de limpieza étnica y las tareas eruditas, al obispo aún le quedó tiempo para organizar una campaña contra la nueva ópera parisina —una forma de entretenimiento que, según él, consistía en poner música a las palabras de Satanás.

Dado que Bossuet era un hombre muy ocupado, Leibniz mantuvo correspondencia principalmente con un círculo de personas próximas al obispo: el teólogo francés Pelisson, que publicó un argumento a favor de la infalibilidad papal; la abadesa de Maubuisson, que además era la hermana de la princesa Sofía; y Marie de Brinon, una antigua maestra de escuela que era la secretaria de la abadesa. Según Sofía, Brinon era extraordinariamente elocuente —pues nunca dejaba de hablar.

El tema del día era la herejía. Concretamente, Leibniz necesitaba saber si los católicos planeaban mantener el decreto promulgado en el Concilio de Trento, celebrado un siglo antes, y según el cual los protestantes eran unos herejes. Siete años de correspondencia y varios manifiestos más bien prolijos respecto a la naturaleza de la herejía salieron de la pluma de Leibniz antes de que éste comprendiera que sus interlocutores no tenían ningún interés en negociar el derecho de la Iglesia católica a emitir juicios infalibles respecto de a quién cabía calificar de hereje y a quién no. Bossuet se mantuvo imperturbable en sus convicciones sobre este asunto. "Y así tenemos una idea muy clara del significado fundamental que tienen palabras como católico y hereje", dijo, estableciendo firmemente la ley. "Un hereje es aquel que tiene opiniones propias. ¿Qué significa tener una opinión? Significa seguir sus propias ideas, sus propias nociones particulares". Probablemente debe contarse como uno de los méritos de Leibniz que finalmente Bossuet se viera provocado a calificarle de "dogmático aferrado a sus propias opiniones" y de "hereje".

Hacia el final del intercambio epistolar, Leibniz dio finalmente rienda suelta a su malhumor, escribiendo una cáustica carta a Marie de Brinon:

> Admiro la solidez de vuestro juicio … cuando no habláis de mandar al infierno todo lo que no sea católico y romano … Mantened, si así lo queréis, el purgatorio, la transubstanciación y vuestros

> siete sacramentos; mantened incluso al Papa con todo su clero, no nos opondremos a esto. Pero absteneos solamente de dos cosas, a saber, de deshonrar a Dios rindiendo un culto a unas criaturas que produce muy mala impresión en la gente; y de ofender a la caridad debida a los hombres mediante un espíritu sectario y condenatorio.

El sarcasmo en el comentario acerca de "vuestros siete sacramentos" confirma claramente la opinión de que el filósofo nunca dio demasiado crédito a las doctrinas religiosas cuya verdad se había propuesto demostrar cuando tenía veintidós años. La transubstanciación y el resto de la parafernalia de la ortodoxia eran, al parecer, mercancías viejas que podían canjearse en aras del más elevado objetivo de crear una iglesia unificada. La única doctrina que le importaba realmente a Leibniz era la del principio de caridad que subyace en toda religión racional. Lamentablemente, nunca sabremos cuál hubiera sido la respuesta de la locuaz maestra de escuela a este repentino ataque de sinceridad por parte de Leibniz, pues al parecer el filósofo nunca llegó a enviar la carta. En vez de ello, decidió enterrar esta muestra de su indignación en el fondo de un cajón de su escritorio, y mandar una carta más diplomática.

Considerando las cosas retrospectivamente, lo que ya es curioso de por sí es que Bossuet y sus seguidores mantuviesen correspondencia con Leibniz. Al fin y al cabo, en ese mismo momento, con su horrorosa política de expulsar a los hugonotes de Francia, Bossuet estaba dando al mundo un claro ejemplo de cuál era su método favorito para reunificar la Iglesia. Al final, todo quedó claro en una carta que Sofía recibió de la secretaria de su hermana. Al parecer, Brinon había estado todo este tiempo rezando por la conversión de Sofía. Al mismo tiempo, Pellison, cuyo trabajo sobre la infalibilidad papal había dado origen al intercambio, estaba haciendo su parte rezando por la conversión de Leibniz. Al igual que en el caso de Arnauld y el conde Ernst, según parece, mientras Leibniz elaboraba sofisticados argumentos a favor de la paz universal, sus homólogos estaban sobre todo interesados en conseguir su capitulación personal e incondicional.

Su aparente incapacidad para aceptar que sus interlocutores católicos estaban mucho más interesados en su estatus confesional y en el de sus patronos que en su metafísica, hace que Leibniz parezca estar extrañamente desconectado de la realidad. Incluso aún más surrealista parece su aparente convicción de que, con sus primorosos raciocinios relativos a la infinita infinidad de las mónadas, podría provocar simpatía por los renegados practicantes del norte entre personas como Arnauld —por no hablar del matapro-

testantes odiador de la ópera Bossuet y su camarilla de fanáticos. De hecho, Leibniz *estaba* desconectado de la realidad —pero sólo porque estaba muy adelantado en relación con su época. Sus colegas teólogos no se daban cuenta de la amenaza que planteaba Spinoza, porque no habían entendido la verdadera naturaleza del mundo que estaba surgiendo en torno a ellos. A sus ojos, Leibniz probablemente debía parecerles un hombre ligeramente desequilibrado, un hombre que mandaba fantásticas falanges de mónadas a luchar contra unos demonios personales invisibles. A ojos de Leibniz, por otro lado, quienes compartían su entusiasmo por la reunificación no veían la crisis que se avecinaba sobre el nuevo siglo. Veían la reunificación simplemente como la renegociación de las sentencias de los concilios medievales. No entendían, como Leibniz, que aquel era solamente uno de los frentes en una contienda cósmica entre dos formas de la modernidad: la suya propia, y la de su titánico y aparentemente omnipresente rival.

Frenando a Locke

En 1689, más o menos por la misma época en que Leibniz cruzaba el Gran Canal en Venecia, John Locke regresaba a Inglaterra desde su exilio en Holanda después de la Gloriosa Revolución y a bordo del mismo barco que transportaba a un nuevo monarca, Guillermo de Orange, a la shakesperiana isla del cetro. En su valija llevaba el manuscrito de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Cuando finalmente fue publicada bajo el nuevo y más tolerante régimen, la obra de Locke causó una gran sensación en la república europea de las letras. Con el apoyo entusiasta de Voltaire, se convirtió en uno de los pilares de la Ilustración francesa y ejerció una influencia directa en los artífices de la Constitución de los Estados Unidos. En la actualidad, el *Ensayo sobre el entendimiento humano* se considera normalmente como la obra fundadora de la filosofía empirista moderna.

Leibniz quedó impresionado. Tras la aparición de una traducción francesa en 1700 (su inglés nunca fue muy bueno), se puso a trabajar en una masiva y detallada respuesta punto por punto. Los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* es la obra filosófica más larga de Leibniz y en cierto modo la mejor. Toma la forma de un diálogo entre Filaletes, un francés que tiene la cortesía de citar pasajes de Locke de memoria, y Teófilo, el alter ego favorito de Leibniz. Huelga decir que es Teófilo quien gana la batalla, pero no sin que antes Filaletes consiga plantear algunos temas muy interesantes.

Como su vida en general, el libro de Leibniz parece, a primera vista, algo radicalmente desorganizado. Trata de ceñirse a la estructura del *Ensayo* de

Locke, lo que en sí mismo es un esfuerzo engorroso e irregular, pero sus entusiasmos se le imponen sistemáticamente y le llevan a efectuar toda clase de pintorescas digresiones —sobre las prácticas médicas de la época, sobre cómo tratar con los extraterrestres, sobre personajes interesantes que ha conocido, y sobre otras cosas por el estilo. Como era de esperar, sin embargo, la obra tiene una unidad mayor de lo que parece.

Leibniz vuelve una y otra vez, obsesivamente, a uno de los temas planteados en un determinado párrafo del *Ensayo* de Locke. El polémico pasaje dice así: "Tenemos las Ideas de Materia y Pensamiento, pero posiblemente nunca podremos saber si un Ser meramente material piensa o no; siendo imposible para nosotros, a partir de la contemplación de nuestras propias Ideas, sin revelación, descubrir si el Todopoderoso no habrá dado a algunos Sistemas Materiales, adecuadamente organizados, el poder de percibir y pensar…" "La filosofía del autor", ruge Leibniz en su réplica, "destruye lo que para mí es más importante, a saber, que el alma es imperecedera". La letra pequeña del texto de Locke, por supuesto, deja claro que su sugerencia es conjetural o hipotética; *tal vez* la materia puede pensar, dice; sólo que no lo sabemos. Pero Leibniz hace caso omiso del carácter hipotético de la afirmación de Locke. En su opinión, la aterradora cadena de inferencias es obvia: Locke dice que la mente *podría* ser algo material; luego, no hay motivos para pensar que la mente *no* sea algo material; luego, el *alma* puede ser también considerada como algo material; luego, hasta donde nosotros sabemos, el alma es *perecedera*. De hecho, el verdadero propósito que guía a Leibniz al escribir las quinientas páginas de los *Nuevos Ensayos* es el de refutar a Locke en este punto. Mi ensayo está "casi terminado", le dice a un amigo. "Lo que me interesa sobre todo es reivindicar la inmaterialidad del alma, que el Sr. Locke considera dudosa".

En opinión de Leibniz, el rechazo de la inmaterialidad de la mente por parte de Locke está estrechamente relacionado con otra herejía aún más artera. Si la materia tiene el poder de pensar, infiere, entonces materia y pensamiento pueden ser considerados como dos atributos de una misma sustancia. Efectivamente, Lady Masham, la hija del filósofo Ralph Cudworth y amiga de Locke, escribe a Leibniz razonando desde una perspectiva lockeana: "La pregunta que yo haría en este caso es la de si Dios no puede […] crear una sustancia no extensa y unirla luego a una sustancia extensa […] A mí no me parece que haya contradicción en la coexistencia de pensamiento y solidez en una misma sustancia". Según el parecer de Leibniz, por supuesto, el intento algo confuso de la dama de interpretar pensamiento y extensión como atributos de una misma sustancia es absolutamente escandaloso, y puede llevar solamente a la conclusión de que el mundo consiste en una

sola sustancia. Tan seguro está Leibniz de que el propio Locke es culpable de alguna clase de compromiso parecido con el monismo sustancial, que, en el prefacio a los *Nuevos Ensayos*, hace lo indecible por asestar un por otra parte desconcertante ataque a la doctrina del alma del mundo, "una noción cuya imposibilidad solamente muestra claramente mi propio sistema, tal vez".

La vaga conjetura de Locke según la cual la materia podría ser capaz de pensar, por supuesto, es la doctrina explícitamente declarada de Spinoza. La inferencia de que la materialidad de la mente implica la mortalidad del alma —una inferencia que el propio Locke rechaza— es algo que Spinoza aprueba explícitamente. Y la idea de que "pensamiento y solidez" podrían ser simplemente atributos de una misma sustancia es, sencillamente, un precursor lógico de la doctrina spinozista según la cual sólo Dios es Sustancia. La magistral refutación de Leibniz al fundador del empirismo británico, en resumen, es un ataque encubierto al hombre con el que se reunió en 1676. Además, Locke —como Descartes antes que él— no es en realidad más que una pálida imitación de Spinoza: Locke "considera dudoso" aquello que su tenebroso maestro destruye sin piedad.

En 1704, mientras revisaba las últimas pruebas de sus *Nuevos Ensayos*, Leibniz recibió la noticia de la muerte de John Locke. Decidió no publicar su obra, pues, según dijo, detestaba a criticar públicamente a un hombre que ya no podía defenderse. Los *Nuevos Ensayos* no vieron la luz hasta el año 1765.

La intuición no abiertamente expresada de que Locke era una especie de spinozista, por cierto, es probablemente más perspicaz de lo que se reconoce generalmente en las interpretaciones modernas de la obra del gran empirista. Locke escribió gran parte de su *Ensayo* mientras estuvo exiliado en Holanda, desde 1683 a 1688, y durante este tiempo compró todas las obras de Spinoza y frecuentó círculos en los que había varios personajes sospechosamente cercanos al librepensador. Además, los paralelismos entre su obra y la de Leibniz van mucho más allá de lo sugerido por Leibniz. Naturalmente, como miembro que era del establishment cristiano y debido a su mentalidad conciliadora, Locke atenuó u ocultó algunas de las implicaciones más radicales de su spinozismo —una tarea para la que su inimitablemente vacilante prosa era particularmente adecuada.

La gran política

Desde la Sucesión Polaca de 1669 a la Sucesión Inglesa de 1714, Leibniz se metió de lleno en todos los asuntos políticos importantes (y en muchos

de los menos importantes) de su época. En apariencia, buena parte de su obra parece tener como objetivo servir a determinados propósitos particulares o locales —normalmente los de su patrón, que en la mayor parte de los casos era el duque (más tarde, Elector) de Hanover. Pero una mirada más amplia a las actividades políticas de Leibniz revela que de hecho estaban gobernadas (cuando ello era posible) por una gran visión del futuro de la civilización occidental —y por una ansiedad irresistible acerca de la dirección que estaba tomando la historia.

El imperativo más específico y apremiante de la estrategia geopolítica de Leibniz fue el de contener a Luis XIV. El primer gran proyecto político del filósofo, el Plan Egipto, ya lo concibió con esta estrategia en mente. En 1683, Leibniz ridiculizó abiertamente al Rey Sol en una mordaz pieza de sátira política, *Mars Christianissimus*. Luis podía haber sido uno de los "placeres de la raza humana", escribe en esa obra; pero, en vez de ello, se ha convertido en "el flagelo de Europa".

La estrategia de contención de Leibniz alcanzó su más brillante expresión en el contexto de las dos crisis sucesorias, relacionadas entre sí, que convulsionaron la política europea a finales del siglo XVII. Ante la inminencia de la muerte del enfermizo rey Carlos II de España, Luis XIV maniobró para colocar a su nieto en el trono español. El resto de Europa, y entre ellos los Habsburgo, por supuesto, abrigaba esperanzas muy distintas para el futuro de España. No obstante, al morir Carlos II en 1700, Luis XIV y su clan borbónico reclamaron la corona española, y de ahí se siguió una compleja serie de conflictos en la que se vieron involucrados los principales poderes de Europa y que llevó a la pérdida de cientos de miles de vidas en todo el continente.

Al mismo tiempo, en Inglaterra, la reina Ana (cuñada y sucesora de Guillermo) no estaba teniendo suerte en su intento de dar a luz un heredero al trono. Luis XIV, como era de esperar, conspiró para colocar a uno de los Estuardos católicos al frente de Inglaterra. Muchos temían que ello convertiría a Inglaterra en un estado vasallo de Francia. En lo que hemos de considerar como una extraordinaria muestra de azar genealógico, el pretendiente alternativo al trono no era otro que la amiga y patrona de Leibniz, Sofía, Electora de Hanover, que también era la nieta de Jacobo I, el primer rey Estuardo de Inglaterra y el protestante más cercano en la línea de sucesión.

Para Leibniz, la posibilidad de que Francia pudiese gobernar los otros dos países más poderosos de Europa constituía un peligro tremendo para la civilización. Se metió de lleno en las crisis sucesorias del lado de quienes se oponían a Luis XIV. Con su *Manifiesto en defensa de los derechos de Carlos*

III y otros escritos a favor del candidato de los Habsburgo, confiaba persuadir a los españoles para que rechazaran los esfuerzos del Rey Sol para reivindicar su trono. Con las *Consideraciones sobre la cuestión de la sucesión inglesa*, así como en muchas de sus cartas, luchó por hacer avanzar la causa hanoveriana en Inglaterra.

La animosidad que sentía Leibniz por Luis XIV constituye una de las más interesantes paradojas de su pensamiento político. En sus escritos teóricos, Leibniz aboga por la idea de una república cristiana que abarque todo el continente y que esté regida por un único monarca. Dado que Luis XIV era un monarca cuya ambición era unificar Europa bajo una sola iglesia, podemos preguntarnos por qué el filósofo le consideraba un flagelo. No se trataba solamente de defender a Alemania de su vecino más poderoso, ni tampoco era la única motivación de Leibniz su deseo de instalar a su patrona en el trono de Inglaterra. (Aunque sí le hizo saber su buena disposición para trasladarse a Londres —tal vez con demasiada avidez, en opinión de los demás cortesanos— si los hanoverianos requerían de sus servicios allí). De hecho, Leibniz se oponía visceralmente a Luis XIV debido a que creía que el tipo de monarquía absoluta que representaba el Rey Sol constituía una forma de decadencia secular: una corrupción en la que tanto la razón como la religión quedaban reducidas a una mera exhibición verbal al servicio de una élite gobernante profundamente irreligiosa, falsa y egoísta.

En su alegato en contra de la sucesión borbónica en España, por ejemplo, pinta un cuadro escalofriante de la situación en Francia: "El pueblo es pisoteado sin compasión y reducido a subsistir a base de pan y agua debido a la abundancia de diezmos, tributos e impuestos … y todo ello al servicio de la insaciabilidad de una corte a la que le traen sin cuidado los súbditos que ya tiene y que solamente busca aumentar el número de desgraciados ampliando cada vez más los territorios a su mando".

En su avance por el catálogo de horrores del *ancien régime*, Leibniz parece alcanzar un clímax con la declaración de que aceptar a los franceses en España sería lo mismo que "abrir la puerta a la depravación y el libertinaje". Al final revela qué es lo que más teme de Luis XIV: "Lo peor de todo es que hoy el ateísmo se pasea por Francia con la cabeza muy alta, que allí están de moda unas personas supuestamente geniales, y que se ridiculiza la piedad". El espíritu ateo de Francia, brama, es un "veneno" que nadie puede resistir. Allí donde pone el pie el Rey Sol, se extiende el veneno. La toxina a la que se refiere Leibniz aquí, por supuesto, son las ideas modernas materialistas y ateas —ideas a las que él mismo estuvo expuesto durante sus años parisinos.

No puede caber ninguna duda de quién fue, según el parecer de Leibniz, el primero en producir esas venenosas ideas. En los *Nuevos Ensayos*, le pone finalmente un nombre. Spinoza, admite, llevó una vida ejemplar. Pero sus seguidores son capaces de "prender fuego a los cuatro rincones de la tierra". Lo peor de todo son esas ideas, esas espantosas ideas procedentes de La Haya: "Veo que ideas similares a estas se están introduciendo de un modo gradual y furtivo en las mentes de hombres de elevada posición social que gobiernan a los demás y de quienes dependen las cosas, que se van metiendo en los libros de moda, que van avanzando poco a poco hacia la revolución universal que amenaza a Europa". En el escenario de pesadilla que describe Leibniz, por tanto, el gobierno corrupto de Luis XIV prepara el terreno sobre el que se deslizan los furtivos spinozistas, y estas serpientes del materialismo difunden luego sus destructoras ideas y llevan a cabo una revolución global en la que la civilización occidental se hunde en la anarquía. El programa nuclear de todas las actividades políticas de Leibniz a lo largo de toda su carrera puede resumirse en un simple eslogan: Frenad a Spinoza.

La repulsiva ley de atracción de Newton

Isaac Newton concibió los puntos fundamentales de su versión del cálculo durante sus *anni mirabiles* de 1664-1666, antes de cumplir los 25. Durante los veinte años siguientes, no comunicó su descubrimiento a casi nadie. No le resultó muy difícil mantener el secreto: vivía solo en Cambridge, en una casa en la que todos los muebles eran de color rojo, comía solo (cuando se acordaba de que tenía que comer), e impartía diligentemente sus clases en unas aulas en su mayor parte vacías.

Cuando Leibniz concibió los puntos esenciales de su versión del cálculo en el otoño de 1675, no tenía aún conocimiento de que Newton había llegado sustancialmente a los mismos resultados diez años antes. El verano siguiente, por mediación de Henry Oldenburg, Newton informó a Leibniz de que había encontrado un método que respondía a los requerimientos del cálculo (aunque no proporcionaba detalles del mismo). Leibniz respondió revelándole a Newton los puntos básicos de su propio método. Ambos mantuvieron luego silencio durante otros ocho años. En 1684, indignado al saber que su viejo amigo Tschirnhaus había tratado de levantar la liebre del cálculo (y de quedarse con el mérito de haberla cazado, también) Leibniz presentó un esbozo de su método en un famoso artículo publicado en las *Acta Eruditorum* titulado "Un nuevo método para los máximos y los míni-

mos, así como para las tangentes, que no se detiene ante cantidades fraccionarias o irracionales, y es un singular género de cálculo para estos problemas".

Varios destacados matemáticos de diversas partes de Europa comprendieron perfectamente el significado del descubrimiento de Leibniz, y muy pronto el cortesano de Hanover, que era todo lo que el profesor de Cambridge no era en términos de relaciones humanas, estuvo a la cabeza de una frenética red de aficionados al cálculo en Alemania, Francia, Suiza y Holanda.

En 1687, Newton publicó sus *Principia Mathematica*, que generalmente se considera como una de las dos o tres obras más importantes de la historia de la ciencia. En esa obra, reivindica haber descubierto el cálculo de modo independiente (aunque no detalla su método). Dice también que diez años antes había informado de su descubrimiento al "muy experto geómetra G. W. Leibniz" y que "este famoso personaje replicó que también él había dado con un método parecido, me lo había comunicado a mí, difiriendo dicho método muy poco del mío, salvo en las palabras y en la notación". Leibniz no puso objeciones a esta reivindicación, y de hecho escribió a Newton alentándole a publicar los detalles de su método: "Vos, que sois un perfecto geómetra, deberíais continuar lo que habéis empezado".

Y ahí tenía que haber terminado el asunto. En el fondo, era un caso más de dos mentes brillantes pensando de un modo parecido, y de árboles cayendo en el bosque sin que nadie estuviera allí para oírlos caer, seguido, a su debido tiempo, por el apropiado reconocimiento mutuo del carácter independiente del logro. Las cosas empezaron a agriarse con la intervención de Nicolás Fatio de Duillier, un joven, brillante y nervioso matemático suizo que alcanzó un nivel de intimidad personal con Newton no igualado por ningún otro mortal, lo que ha provocado más de un asombro con insinuaciones lascivas. Más de diez años después de la publicación de los *Principia*, Fatio afirmó que Newton había sido el "primer" inventor del cálculo. "Respecto a si Leibniz, su segundo inventor, tomó prestado algo de él", añadía, "prefiero dejar este punto al juicio de quienes han leído las cartas de Newton y otros manuscritos suyos … que yo mismo he tenido ocasión de examinar".

Durante otra década el conflicto estuvo cociéndose a fuego lento, limitándose los dos antagonistas principales y sus adláteres a hacer unas cuantas insinuaciones de juego sucio. La guerra abierta empezó en 1710, cuando un escritor inglés publicó un artículo en el que, sin más rodeos, acusaba a Leibniz de plagiario. Comprensiblemente indignado, Leibniz solicitó una investigación independiente por parte de la Royal Society. En 1712, la

Society organizó una comisión, que poco después emitió su veredicto: la acusación de plagio se mantenía. El presidente *de facto* de la comisión y el autor del informe sobre Leibniz era Issac Newton.

Un artículo anónimo apareció entonces en la prensa alemana defendiendo a Leibniz e invirtiendo la dirección de la acusación: Newton, proclama el no identificado autor del artículo, habría plagiado a Leibniz. Leibniz se vio obligado a desautorizar el artículo, afirmando que había sido escrito por un "amigo entusiasta". Pero pronto quedó claro para todos los interesados en el tema que el "amigo entusiasta" en cuestión no era otro que el propio Leibniz. Mientras, en Inglaterra había aparecido una reseña anónima de la disputa según la cual Newton había sido la víctima inocente de una argucia de Leibniz. El "anónimo" autor de la reseña resultó ser el propio Newton.

La disputa sobre la prioridad del descubrimiento del cálculo sobrevivió incluso a sus dos bulliciosos protagonistas, y no se liquidó definitivamente hasta que finalmente los expertos aclararon las cosas, ya en el siglo XX. A primera vista, todo este lamentable asunto parece ser un caso de egos sobredimensionados con pocos escrúpulos chocando frontalmente en el marco de una rivalidad nacional y en unas condiciones de publicación subóptimas. Fueron todas estas cosas, pero también hubo algo más.

Desde el momento en que aparecieron los *Principia*, Leibniz demostró una ansiedad mucho mayor por la física de Newton que por sus matemáticas. En febrero de 1689, poco después de leer la obra de Newton, Leibniz publicó otro artículo en las *Acta Eruditorum* arguyendo que los movimientos de los planetas pueden explicarse en función de un vórtice complejo, invisible y fluido centrado en el Sol. El propósito explícito de este ejercicio era proporcionar una alternativa a la física de Newton, según la cual los movimientos planetarios son consecuencia de la ley de la atracción gravitacional. Por cierto, para que sus afirmaciones parecieran independientes de Newton, e incluso anteriores a él, Leibniz aseguraba en el artículo que su conocimiento de los *Principia* era sólo de segunda mano. Tal como sospechó Newton más tarde, sin embargo, Leibniz estaba mintiendo: las notas de su ejemplar de los *Principia* son de una fecha anterior a cuando escribió el artículo.

Durante las dos décadas siguientes, Leibniz atacó con regularidad la repulsiva ley de la gravedad de Newton. En 1710, observó que el teológicamente sospechoso John Locke —lo cual no presagiaba nada bueno— se sentía muy cómodo con la idea de acción a distancia de Newton. En 1715, Locke y Newton casi se confundían en la mente de Leibniz. En su batalla epistolar con Samuel Clarke —considerado por todos como el representan-

te de su compatriota y amigo Newton— Leibniz inicia el ataque contra su antagonista en la disputa por la prioridad con la extraña observación según la cual "la religión natural parece estar totalmente en decadencia en Inglaterra … Son varios allí quienes consideran que las almas son corpóreas, otros convierten al propio Dios en un ser corpóreo: el Sr. Locke y sus seguidores se muestran cuando menos dudosos acerca de si las almas son materiales y naturalmente perecederas".

¿Por qué le parecía tan repulsiva a Leibniz la ley de la atracción de Newton? ¿Y por qué la relacionaba con las conjeturas de Locke acerca de la materialidad de la mente? En una carta a uno de sus aliados franceses, Leibniz reconoce francamente la ansiedad que subyace en el fondo de sus relaciones con Newton:

> Tras [admitir la ley de atracción], parece permisible imaginar toda clase de falsedades y patrañas: por ejemplo, darle a la materia el poder de pensar y destruir la inmaterialidad del alma, que es uno de los principios fundamentales de la Teología Natural. Vemos, pues, cómo el Sr. Locke, que no parece estar muy convencido de esta inmaterialidad, se aferra ávidamente a la idea del Sr. Newton".

De acuerdo con la forma de pensar de Leibniz, la cadena de inferencias es tan obvia que apenas necesita explicitarse: la ley de la gravedad de Newton implica que la materia puede moverse por sí misma, sin necesidad de ningún principio mental de actividad. Pero de esto se sigue que la materia es capaz de adquirir la fuerza del pensamiento. Y, como demuestra el ejemplo de Locke, meramente sugerir que la materia pueda pensar equivale *ipso facto* a destruir la inmortalidad del alma. La física newtoniana, en suma, es un caballo de Troya: oculta a una horda de ideas ateas que, si se les permite la entrada, conseguirán invadir la ciudadela de la civilización europea.

La atribución a Newton, por parte de Leibniz, de tan horrendos motivos es muy problemática, por no decir más. El gran físico dedicó gran parte de su tiempo libre a probar precisamente las mismas doctrinas teológicas que Leibniz le acusaba de subvertir. En realidad, las herejías que Leibniz trataba de endosar a su rival en la disputa sobre la prioridad —que la materia puede moverse por sí misma; que la materia puede pensar, que el alma es material; que al alma es mortal— pertenecen claramente a otro filósofo. Cuando Leibniz miraba a Newton —no menos que cuando miraba a Descartes y a Locke— estaba viendo a Spinoza. Y este hecho, así como la habitual historia acerca de los egos sobredimensionados enfrentán-

dose a ambos lados del Canal, explica en gran parte la extraña intensidad, si no el origen, de la más ignominiosa disputa en la historia de las matemáticas.

El peligro amarillo

En una Europa cuyo eurocentrismo estaba en su punto menos álgido, constituye un testimonio elocuente de la amplitud de los intereses intelectuales de Leibniz y de la sinceridad de su deseo de reconciliar a toda la humanidad en una única Ciudad de Dios, el hecho de que mostrase un gran interés por la historia, la religión y la filosofía de los chinos. Se ha dicho que la palabra "China" aparece en sus escritos con más frecuencia que la palabra "mónada" o que cualquier otro de los términos de su metafísica.

La fascinación de Leibniz por el Imperio del Medio data por lo menos de la época de su épico viaje a Italia, donde conoció al jesuita Claudio Grimaldi (1638-1712), que había pasado diecisiete años como misionero en Beijing. Por aquel entonces, el principal tema de discusión entre los sinólogos europeos era cómo organizar la difusión proselitista de la religión cristiana en China. ¿Tenían que considerarse los ritos locales asociados con el confucianismo como ritos seculares y, por lo tanto, como compatibles con el cristianismo? ¿O eran de hecho rituales paganos merecedores de una severa represión? ¿Incluía la religión china conceptos compatibles con el Dios cristiano y con la inmortalidad del alma? ¿Era dicha religión una forma de paganismo, o, aún peor, de ateísmo?

De acuerdo con su temperamento conciliador, Leibniz adoptó una actitud muy contemporizadora. En sus escritos sobre China, mantiene que los misioneros no deberían tratar de suprimir las tradiciones locales, sino que deberían incorporar todos aquellos ritos que no fuesen directamente contradictorios con el mensaje cristiano. Formula, además, una opinión muy favorable de la filosofía que subyace en la mayor parte de la teología china. Su argumento, en síntesis, es que la filosofía china, especialmente en su forma antigua, se parece mucho a su propia filosofía; y ya que él es un buen cristiano, también deben de serlo los chinos.

Concretamente, afirma que la mayor parte de los pensadores religiosos chinos admiten la existencia de "una inteligencia supramundana"; que los más sagaces han descubierto el "alma"; y que probablemente lo único que hace falta es introducirles en los últimos avances realizados en Europa —"poniéndoles al corriente de los verdaderos sistemas del Macrocosmos y el Microcosmos"— para poder incluirlos en una Iglesia cristiana universal. Incluso

da a entender que los más sofisticados chinos ya están probablemente en este punto. El principio del *li* —un concepto central en gran parte del pensamiento chino— puede entenderse no solamente como la proposición de que Todo es Uno, dice Leibniz, sino también como la proposición de que Uno es Todo. Esto, por supuesto, equivalía a interpretar el pensamiento chino como una especie de versión de su propia monadología mucho más precisa de lo que podría serlo cualquier otra muestra concebible de metafísica cristiana.

Pero, ¡ay!, apunta consternado el melancólico monadólogo, circula también por China una versión "mala" de la filosofía. Esta mala filosofía es casi enteramente obra de los modernos pensadores chinos —"intelectuales heterodoxos y ateos … a quienes en China les permiten proferir sus impiedades con total impunidad, al menos verbalmente".

Estos malévolos descreídos, dice Leibniz, logran tergiversar el verdadero significado del principio del *li*. Tratan arteramente de interpretar el *li* como "el alma de las cosas, o como su esencia" —esto es, como si fuera una especie de Sustancia universal. Defienden los maléficos dogmas de que todo ocurre por "pura necesidad" y que no hay "sustancias espirituales". Estos malos filósofos chinos, en otras palabras, están divulgando las mismas execrables ideas que, en otro lugar, Leibniz atribuye a determinado y tristemente famoso ateo europeo. Y, efectivamente, al resumir su crítica a los disidentes locales del Imperio del Medio, Leibniz identifica finalmente cuál es el verdadero objetivo de su ataque: "Podría decirse que … es posible concebir [el *li*] como la forma primordial, es decir, como el Alma del Mundo, de la que las almas individuales no serían más que modificaciones. Esto se correspondería con la opinión de varios pensadores antiguos, con la de los averroístas y, en cierto modo, con las opiniones de Spinoza". En otro lugar Leibniz describe a Averroes (el filósofo árabe Ibn Rushd) esencialmente como un spinozista *avant la lettre*; podemos, pues, inferir, que todos los malos chinos, sin excepción, son unos spinozistas.

"Si, por desgracia, el ateísmo llegase a prevalecer en Europa y se convirtiese en la doctrina de los más doctos", como sucede en China, sigue diciendo Leibniz, entonces, los misioneros venidos de China tendrían todo el derecho del mundo a examinar los textos antiguos europeos y a "ridiculizar el ridículo" de los ateos. Al parecer, y a pesar de su interés por China, Leibniz nunca consiguió quitarse a Europa de la cabeza. China, en última instancia, era como una especie de experimento de laboratorio sobre la modernización, un ejemplo aleccionador de lo que podría suceder aquí, en nuestra propia casa, si Spinoza llegase a triunfar.

Cúrate a ti mismo

La paranoia de Leibniz con el spinozismo fue un rasgo general de la época en que vivió. La tendencia universal a desenmascarar conspiraciones spinozistas tenía cierto aire de caza de brujas para intelectuales (y es interesante observar que la variedad más popular de la misma también estaba muy de moda por aquel entonces). En tiempos más recientes, podríamos encontrar analogías en las cruzadas anticomunistas de mediados del siglo XX. Un rasgo típico de estos episodios, en cualquier caso, es que las acusaciones acababan finalmente girándose precisamente en contra de aquellos mismos que las habían lanzado en primer lugar. El caso de Leibniz no constituye una excepción a esta regla.

En 1712, un profesor holandés llamado Ruardus Andala publicó un folleto acusando a Leibniz de haber plagiado a Spinoza. Uno de los discípulos de Andala siguió su ejemplo con otro libro en el que formulaba básicamente la misma acusación. En 1723, unos años después de la muerte de Leibniz, el teólogo alemán Joachim Lange afirmó que todo el sistema de la armonía preestablecida no era más que la filosofía de Spinoza con un nuevo nombre. (Para ser justos, sin embargo, debemos señalar que Lange era de esa clase de personas que creen que la causa remota de toda filosofía es el propio Satanás).

La sugerencia de que Leibniz tenía alguna clase de vinculación profunda y no reconocida con el spinozismo se difundió rápidamente más allá de los bastiones de la ortodoxia. Gotthold Lessing, el crítico del siglo XVIII cuya lectura de Spinoza desempeñó un papel fundamental en el renacer de la fama del filósofo, dijo de Leibniz: "Me temo que, en el fondo de su corazón, era un spinozista". Johann Gottfried Herder, que muy sensatamente se abstuvo de tratar de acceder al inescrutable interior de su tema de estudio, declaró: "Lo que era Leibniz en el fondo de su corazón, no lo sé; pero su *Teodicea*, y también muchas de sus cartas, demuestran que planeó su propio sistema precisamente para no convertirse en un spinozista". Más recientemente, Bertrand Russell ha dicho, en un característico análisis de las notas del filósofo: "Aquí, como en otras partes, Leibniz cae en el spinozismo cada vez que se permite ser lógico; de acuerdo con ello, en sus obras publicadas, procuró ser ilógico".

La sugerencia de que la filosofía madura de Leibniz mantiene aún un vínculo no confesado con el spinozismo, de todos modos, suscita invariablemente controversia entre quienes se preocupan de estas cosas —como debe ser. En su filosofía de madurez, después de todo, Leibniz contradice todas y cada una de las doctrinas centrales de Spinoza y en sus comentarios

públicos y privados acerca de varios otros temas, entabla un incesante, aunque encubierto, combate contra el spinozismo en todas sus formas. En vista de lo obvio que es esto, debemos preguntarnos: ¿Qué motivos puede haber para sospechar que existe una conexión oculta entre Leibniz y su némesis?

Afortunadamente para nosotros, Leibniz tuvo la oportunidad de responder a estas acusaciones. En 1714, una de las personas con las que mantenía correspondencia le preguntó con discreción si no habría acaso algo de spinozismo en sus doctrinas de la monadología. Esta fue la respuesta de Leibniz:

> Al contrario, es precisamente mediante las mónadas cómo puede destruirse el spinozismo. Pues hay tantas sustancias verdaderas —tantos espejos vivos y eternamente subsistentes del universo, como si dijéramos, o tantos universos concentrados— como Mónadas; mientras que, de acuerdo con Spinoza, no hay más que una sustancia. Estaría en lo cierto, si no hubiera mónadas.

En una primera lectura, el significado de las palabras de Leibniz es muy claro: es un rechazo inequívoco de la filosofía spinozista. En una segunda lectura, sin embargo, parecemos entrar de nuevo en el laberinto. Aquí Leibniz hace una inferencia que tal vez sea obvia desde una consideración de su sistema metafísico, pero que, sin embargo, resulta perturbadora para todos aquellos que aún no están convencidos de la verdad de la monadología. Pues, como explicita ahora claramente, si las sustancias infinitas, sin tamaño ni ventanas y mutuamente armonizadas, de las que habla no existen, entonces Spinoza está en lo cierto. No dice que tanto él como Spinoza pueden estar equivocados, sino que, si él está equivocado, Spinoza *está en lo cierto*. Como mínimo, ello representa una magnífica campaña de promoción para el filósofo de La Haya. Tras cuarenta años de evitar en la medida de lo posible mencionar su nombre y de desdeñar su filosofía como algo tan pésimo que ni siquiera requería ser refutado, Leibniz declara de pronto que Spinoza —no Platón, Aristóteles, Epicuro o cualquier otro gran filósofo del pasado— es la única alternativa real a su propia filosofía.

Incluso en su respuesta a la acusación de spinozismo, pues, Leibniz no pudo tampoco librarse de la obsesión que había provocado la acusación. Él ya había intuido la presencia de su rival en los lugares más inesperados —en los *Ensayos* de Locke, en la física de Newton, en la metafísica de Descartes, en la política de Luis XIV, en la historia de la filosofía china— y ahora la veía acechando a la sombra de su propio sistema filosófico, decidida a

manifestarse abiertamente si sus propios argumentos no fueran capaces de destruirla. La extraña ubicuidad de Spinoza en el mundo de Leibniz, de hecho, requiere que dejemos abierta la posibilidad de que tal vez su impaciente y constante vigilancia de la cuestión fuera una consecuencia del hecho de ser muy consciente de lo cerca que estaba él mismo de sucumbir ante aquel peligro; que su obsesivo temor al spinozismo se debía a su sospecha de que tal vez fuera *verdad*; y de que, por así decir, percibía la influencia de su rival en todas partes porque confundía el color del cristal con que miraba con determinado matiz oscuro del mundo exterior.

16

El retorno de lo reprimido

Imaginemos a dos amigos regresando por separado de sendos viajes al extranjero, cada uno de ellos describiendo una ciudad que les ha gustado mucho pero cuyo impronunciable nombre ambos han olvidado. Los dos amigos son muy diferentes en cuanto a personalidad, formación y sensibilidad estética; como es lógico, cada uno de ellos parece haberse interesado por una ciudad muy diferente de la que ha suscitado el interés del otro. Dado que los dos amigos son muy competitivos, además, pronto cada uno de ellos se pone a criticar la elección del otro. Cada uno celebra las virtudes de su ciudad favorita contrastándolas con los supuestos fallos de la del otro. A medida que la discusión avanza, sin embargo, empezamos a sospecha que están hablando de la misma ciudad. De hecho, nada de lo que dicen puede confirmar que *no* estén hablando de la misma ciudad. Y sin embargo, no nos cabe ninguna duda de que la ciudad en cuestión *significa* algo muy diferente para cada uno de los dos amigos; que ambos *vieron* cosas muy diferentes durante su viaje. Imaginemos ahora que los dos amigos se llaman Leibniz y Spinoza, y que en vez de sobre una determinada ciudad están discutiendo acerca de la naturaleza del universo. La cuestión en este caso es: ¿Comparten la misma filosofía? O, dicho de otro modo, ¿trata la filosofía de *aquello que* vemos, o de *la forma como* lo vemos?

Dios

Llama la atención que Spinoza considerase y rechazase algo muy parecido al concepto de un Dios trascendente como el de Leibniz antes de que ambos filósofos se conocieran. En una carta fechada en 1674, Spinoza escribe: "Quien afirme que Dios pudo haberse abstenido de crear el mundo está declarando de una forma indirecta que el mundo fue creado por casualidad, ya que habría procedido de un acto de voluntad que podría no haberse dado. Dado que esta creencia y esta forma de pensar son completamente absurdas, se admite común y unánimemente que la voluntad de Dios es eterna y que nunca ha sido indiferente". La idea de que Dios tiene la opción de no crear el mundo, por supuesto, es uno de los rasgos definitorios del concepto leibniziano de la divinidad. La crítica de Spinoza de este concepto arranca con una premisa con la que Leibniz tiene que estar de acuerdo: que Dios tiene que tener razones para hacer lo que hace. Cuando Dios crea el mundo, infiere por tanto Spinoza, no puede estarlo haciendo por capricho o por accidente, sino porque hay una razón que le impele a ello. Dado que esta razón está siempre allí —es "eterna"—, luego es "completamente absurdo", como dice Spinoza, hablar de Dios como si tuviera la opción de no crear el mundo.

Los comentarios de Spinoza sobre un concepto protoleibniziano de Dios anticipan una serie de críticas más tarde formuladas por otros en respuesta directa a Leibniz. El debate se reduce a una simple cuestión: ¿Tiene realmente alternativa el Dios de Leibniz? Son muchos quienes han aducido que no la tiene. Leibniz parece echar más leña al fuego que arde bajo sus pies cuando hace comentarios como el de que "todo [está] dispuesto de antemano" o el de que "la decisión de Dios [de hacer realidad el mejor de los mundos posibles] es inmutable".

Una versión de la crítica reza así. ¿Cómo sabemos que este es el mejor de los mundos posibles? No puede ser porque observemos que lo es —pues, cribar todos los mundos posibles y clasificarlos según sus méritos requiere la clase de omnisciencia que solamente Dios posee. Tiene que ser, por tanto, porque la elección del mejor de los mundos posibles se sigue de la naturaleza de Dios. En otras palabras, Dios elige el mejor de todos los mundos posibles porque está en su naturaleza ser bueno. Dios no puede hacer otra cosa porque, si la hiciera, no sería bueno, y por consiguiente, no sería Dios. Pero esto implica que Dios no tiene alternativa. Tiene que crear este mundo, exactamente como es, si ha de ser merecedor del nombre de Dios.

En este punto del argumento, por supuesto, el Leibniz maduro concedería que un Dios trascendente tiene que tener una razón suficiente para

sus acciones. Pero el autor de la *Teodicea* añadiría que la razón de este mundo es una razón "moral" y no una razón "metafísica"; concretamente, es el "principio de lo mejor" aquello a lo que Dios apela para justificar su decisión de crear el mundo. Desgraciadamente para Leibniz, Spinoza ya ha anticipado esta respuesta. Las personas como Leibniz, dice con sorna en la *Ética*:

> parecen postular algo externo a Dios que no depende de él, algo a lo que, al actuar, Dios mira como si fuera un modelo, o hacia lo que tiende como si fuera un objetivo fijo. Esto equivale claramente a someter a Dios al destino; y no es posible hacer una sugerencia más absurda acerca de Dios, de quien hemos demostrado que era la primera y única causa libre tanto de la esencia como de la existencia de las cosas. No necesito, pues, perder más tiempo refutando este sinsentido.

El Dios de Leibniz, según Spinoza, no es un agente libre, sino un agente en deuda con una idea preconcebida acerca del bien —un "objetivo fijo". Más en general, la tesis de Spinoza es que el Dios trascendente de Leibniz no es un Dios *de razón*, pues tiene que actuar de un modo relativamente arbitrario, de acuerdo con unos criterios externos sobre los que no tiene control. La única salida que tienen quienes creen en un Dios de razón, da a entender Spinoza, es considerar el "bien" hacia el cual supuestamente tiende Dios como algo interno a la propia naturaleza de Dios. Pero esto, por supuesto, equivaldría a aceptar una versión del concepto de una deidad inmanente que tiene el propio Spinoza, y a rechazar la idea misma de que Dios elige entre varios mundos posibles.

La crítica implícita de Spinoza a la distinción entre "necesidad moral" y "necesidad metafísica" la convierten en totalmente explícita los críticos posteriores de Leibniz. En su diálogo con Leibniz, por ejemplo, Samuel Clarke arguye que "*necesidad*, en asuntos filosóficos, significa siempre necesidad absoluta; *necesidad hipotética* y *necesidad moral* son solamente formas metafóricas de hablar". El filósofo del siglo XX Arthur Lovejoy es aún más categórico: "La distinción que intenta establecer Leibniz aquí [entre necesidad moral y mera necesidad metafísica] carece manifiestamente de fundamento lógico; el hecho es tan evidente que es imposible creer que un pensador de su talento no se haya dado cuenta él mismo de este hecho". Pero un buen indicio de que en este punto hay algo más que un simple error lógico es el hecho de que en la literatura sobre el tema no faltan precisamente los estudiosos que tratan de defender la distinción formulada por Leibniz. El pro-

blema con el Dios trascendente de Leibniz, expresado en términos muy generales, se refiere a la verdadera naturaleza de la elección que Leibniz le pide a Dios que haga. Leibniz a menudo parece dar a entender que la elección de Dios es algo así como la selección del plato principal en la carta de un restaurante. Pero, de hecho, la naturaleza de la elección que hace Dios es muy diferente de la que tiene que llevar a cabo el típico cliente de un restaurante. No es una elección entre *esto* o *aquello*, sino entre *algo* o *nada* —o, más concretamente, entre alguna cosa y absolutamente nada. Dios tiene que hacer su elección fuera, antes o más allá de este mundo (o de cualquier otro posible mundo). Y sin embargo, tiene que ser una elección racional; esto es, tiene que implicar la comparación entre opciones posibles y la maximización de las preferencias. La cuestión que preocupa a los más perspicaces críticos de Leibniz es: ¿Es concebible una elección tan trascendente? ¿Es posible imaginarse una elección sin al mismo tiempo imaginarse un mundo dentro del cual hacerla? ¿Puede el lector hacerlo?

Leibniz, al parecer, no podía. Efectivamente, en la *Teodicea*, se toma la molestia de proporcionar una detallada descripción del mundo "superior" dentro del cual supuestamente se lleva a cabo la elección trascendental de Dios —a saber, el fabuloso palacio en forma de pirámide de todos los mundos posibles. Es posible que prefiramos imaginarnos un marco diferente —por ejemplo, podríamos representarnos a Dios barajando un juego de naipes en un gigantesco solitario cósmico, o haciendo un alto para tomar algo en un restaurante cósmico. Spinoza, por su parte, representaba a Dios esculpiendo a partir de un modelo o disparando flechas a una diana. En cualquier caso, parece imposible no imaginarse alguna especie de marco dentro del cual tenga lugar la elección trascendental de Dios. Surge luego la cuestión: ¿Quién ha creado este mundo superior? ¿Quién ha construido esta hermosa pirámide barroca, el tapete verde sobre el que se disponen los naipes, el arco y la flecha —esto es, todas las limitaciones, normas y preferencias de acuerdo con las cuales se definen y se juzgan todos los mundos posibles?

Si afirmamos que este mundo superior también ha sido creado por Dios, es como si estuviéramos reconociendo que hay un solo mundo posible desde el cual Dios puede elegir —a saber, este mundo superior— y todos los demás así llamados mundos posibles no son realmente "mundos" en absoluto, sino meramente rasgos del único mundo verdadero creado por Dios, como los bloques de una pirámide. Al final de este camino se encuentra el spinozismo. Si, por otro lado, afirmamos que este mundo superior ha estado siempre ahí y ha sido siempre tal como es, estamos convirtiendo a Dios en una de sus criaturas y sometiéndole a sus reglas, pues este Dios no

actúa de un modo libre —lo hace de acuerdo con la naturaleza de este mundo y no de acuerdo con su propia naturaleza. En cierto modo, Dios ya no es Dios, sino un simple operador lógico en el esquema de una naturaleza preexistente. Al final de este camino se encuentra el ateísmo —o, también podríamos decir, una forma de spinozismo sin la creencia de Spinoza en la divinidad de la naturaleza.

De hecho, una acusación como esta es la que Spinoza dirige implícitamente a Leibniz. La etiqueta de "fatalismo" que Spinoza cuelga a (gente como) Leibniz, irónicamente, es la misma que Leibniz cuelga a Spinoza en sus últimas obras. De haber vivido más tiempo, Spinoza podría haber acusado a Leibniz de ser un spinozista sin Dios —tras aclarar que él mismo no era esa clase de spinozista. Aunque tal vez el rasgo más curioso de la crítica implícita de Spinoza a Leibniz sea el tono de la misma. El rechazo, por parte de Spinoza, de un concepto protoleibniziano de Dios como algo completamente absurdo apenas deja margen de maniobra para seguir discutiendo el asunto. En realidad, su despectivo tratamiento de la idea constituye una pista fascinante de cómo podía haber reaccionado en el caso de que Leibniz le hubiese hecho saber que esto era lo que pensaba cuando ambos se encontraron en 1676.

La mente

Podría esperarse que la teoría de la mente de Leibniz, tal como la formula en su monadología, nos ayudase a salir incólumes de este laberinto de leibnizes spinozistas y de spinozas leibnizianos. Las mónadas, al fin y al cabo, son el lugar donde Leibniz traza su línea en la arena: Spinoza estaría en lo cierto si no hubiera mónadas. Pero esta línea en la arena resulta ser también una especie de espejismo.

Los lectores de Leibniz se han quejado a menudo de que las mónadas pertenecen a un cosmos completamente determinista en el que la historia se va desplegando como la manecilla de un reloj por toda la eternidad. Arnauld —extrañamente haciéndose eco de Spinoza— acusa a Leibniz de proponer una visión "más que fatalista". "Una vez que [Dios] ha elegido", reconoce Leibniz, añadiendo un poco más de leña al fuego, "hemos de admitir que todo está incluido en su elección, y que nada puede cambiarse". La vida en el mundo de Leibniz, prácticamente hablando, parecería indistinguible de la vida en el mundo de Spinoza.

Leibniz, por supuesto, responde que la ignorancia, por parte de las mónadas, de su verdadera naturaleza requiere que actúen como si fueran li-

bres. Esto es, Dios sabe que César cruzará el Rubicón, pero cuando César llega a orillas del río, tiene que tomar una decisión trascendental. Así, César, como el resto de nosotros, tiene libre albedrío. El mejor motivo para pensar que el argumento de Leibniz a favor del libre albedrío es tan pobre como parece es que es indistinguible del argumento de Spinoza *contra* el libre albedrío. Esta sorprendente coincidencia se hace evidente en el momento en que Leibniz baja la guardia y habla con franqueza. La voluntad, dice, "tiene sus causas, pero dado que nosotros las ignoramos y que a menudo permanecen ocultas, nosotros nos creemos independientes … Es esta quimera de la independencia imaginaria la que nos hace rebelarnos contra la consideración del determinismo, y lo que nos lleva a creer que hay dificultades allí donde no las hay". Estas palabras podría haberlas sacado directamente de la *Ética*, donde Spinoza escribe que "los hombres creen ser libres … porque son conscientes de sus voliciones y deseos, pero ignoran las causas que les determinan a querer y a desear". Leibniz era —y, por lo menos en la privacidad de sus cuadernos de notas personales, se comprendía a sí mismo como— un determinista.

Naturalmente es posible ser determinista y no ser spinozista, y, a primera vista, este es precisamente el espacio que Leibniz parece querer ocupar. El determinismo de Spinoza está estrechamente relacionado con su doctrina del paralelismo, según la cual la mente y el cuerpo prosiguen caminos paralelos por la vida porque son la misma cosa vista desde perspectivas diferentes. El determinismo de Spinoza, en otras palabras, consiste en la afirmación de que todos nuestros actos mentales pueden, en última instancia, hacerse corresponder con algún proceso físico, que a su vez opera necesariamente de acuerdo con las leyes de la causa y el efecto. El determinismo de Leibniz, por otro lado, surge del interior de la propia mente, y no de la interacción entre la mente y el cuerpo, pues él no acepta esta interacción. Esto es, por el hecho de que todos los predicados están contenidos en el concepto de una mónada es por lo que ésta sigue un camino predeterminado en la vida. De acuerdo con la doctrina de la armonía preestablecida, la mente y el cuerpo se mueven en paralelo solamente porque Dios ha considerado oportuno armonizar las actividades predeterminadas de unas sustancias mentales y unas sustancias corporales independientes, y no porque sean dos atributos de la misma sustancia.

Sin embargo, si bien la diferencia teórica entre el paralelismo de Spinoza y la armonía preestablecida de Leibniz es fácil de entender, las implicaciones prácticas de esta diferencia son mucho más difíciles de captar. ¿Cómo, podríamos preguntar, puede detectar un observador neutral si está en un universo leibniziano y no en uno spinozista? En ambos casos, al fin y al

cabo, cada acto mental sin excepción se produce en paralelo al correspondiente evento físico. Por principio, no hay manera de establecer mediante la observación si esta aparente unidad de mente y cuerpo es consecuencia de una identidad subyacente, como sugiere Spinoza, o si es una asombrosa coincidencia, como aduce Leibniz. En fecha tan temprana como 1712, y nuevamente en 1720, los críticos de Leibniz afirmaron rotundamente que no podían distinguir la diferencia. De hecho, decían, la armonía preestablecida de Leibniz es un plagio de la doctrina del paralelismo de Spinoza.

Leibniz, por supuesto, insiste de nuevo en que su forma de paralelismo es diferente porque, tanto si lo observamos como si no, se produce por la voluntad de Dios, y no a través de la identidad sustancial común de mente y cuerpo. Pero, lamentablemente, este enfoque no impide la caída en el spinozismo durante mucho tiempo. La armonía preestablecida es el principal ejemplo de una elección que, de acuerdo con Leibniz, es "moralmente" necesaria, pero no "metafísicamente" necesaria. Dios tiene la opción metafísica, da a entender Leibniz, de crear un universo disarmónico, aunque a él le incumba moralmente crear un universo armonioso. De todos modos, si la distinción de Leibniz entre necesidad "moral" y "metafísica" es engañosa, entonces hemos de concluir que la armonía preestablecida se sigue necesariamente (*tout court*) de la naturaleza de Dios, y el paralelismo en el mundo de Leibniz es absolutamente tan lógicamente necesario como el que se da en el mundo de Spinoza.

Suponiendo que le concedamos a Leibniz la distinción entre necesidad moral y metafísica, la cuestión sigue siendo: ¿Es un universo disarmónico, como él da a entender, metafísicamente posible? Según el principio de Leibniz de que Uno es Todo, cada mónada individual implica todo el universo existente de mónadas, en el sentido de que su "espejo" interno reproduce las actividades de todas las demás mónadas, por muchas que sean y por lejos que estén. En otras palabras, cuando elegimos una mónada, estamos eligiendo todo un universo. En un universo disarmónico, sin embargo, el "universo" en el interior de cada mónada no tendría nada que ver con el "universo" exterior. Una mónada mental podría estar en París, por ejemplo, mientras su cuerpo estaría en Hanover (o, aún mejor, en ninguna parte —pues no hay ningún sentido obvio en el que el cuerpo que una mónada piensa tener tenga que relacionarse en absoluto con ninguna mónada exterior). O sea, que cuando elegimos dos o más mónadas estamos eligiendo dos o más universos que no tienen nada que ver entre sí. Pero, si las mónadas pertenecen a universos que no tienen nada que ver entre sí, entonces no podemos concebirlas como pertenecientes al mismo universo. Ni siquiera Dios, a través del cual han de concebirse todas las sustancias, podría imagi-

narse dichas sustancias dispares como pertenecientes en ningún sentido al mismo universo. Pero si las mónadas disarmónicas no pertenecen al mismo universo, entonces un universo disarmónico no es posible. Y si un universo disarmónico no es posible, entonces el Dios de Leibniz tiene solamente universos armónicos posibles donde elegir, lo que significa que en todos los universos posibles la mente y el cuerpo son armónicos, lo que significa que el paralelismo mente-cuerpo presenta la misma necesidad lógica en el mundo de Leibniz que en el mundo de Spinoza.

La peligrosa e inesperada convergencia de los puntos de vista de Leibniz con los de Spinoza respecto a la relación mente-cuerpo también constituye un inquietante reto a su doctrina de la inmortalidad personal. Por cierto, Leibniz siempre confiesa su fe en la inmortalidad personal, y repetidamente reprende a Spinoza y a sus representantes por su creencia en "una inmortalidad sin memoria". Sin embargo, y como consecuencia de su compromiso con una forma de paralelismo, Leibniz se ve forzado a reconocer que incluso en sus vidas anteriores y posteriores, la mónada mental está ligada a una manifestación paralela de las mónadas corporales. Antes de la vida, toscamente hablando, somos como semillas; después de la vida, residimos en forma microscópica en alguna parte de las cenizas, por ejemplo. Como otra consecuencia de su propio paralelismo, Leibniz se ve obligado a reconocer que nuestras facultades perceptivas se ven muy influidas por las clases de mónadas corporales que nos rodean. Y se apresura a añadir que incluso una mónada mental enterrada en una mota de ceniza controlará a un conjunto de mónadas corporales subordinadas, formando de este modo una estructura orgánica. Pero, a pesar de las garantías que da Leibniz acerca de las propiedades ignífugas de las mónadas, muchos pueden haber encontrado difícil creer que la inmortalidad de un rescoldo sea como la pintan. Tal vez comprensiblemente, los escépticos cuestionan si las facultades perceptivas de una mota de ceniza normal puede alcanzar el grado de agudeza suficiente como para disfrutar de las recompensas o sufrir los castigos que Leibniz insiste les corresponden en el curso de su vida eterna después de la muerte.

La implosión de la doctrina de la inmortalidad refleja una crisis aún más profunda en el pensamiento de Leibniz relativa a la idea misma de individualidad. En su esfuerzo por garantizar la permanencia y unidad absoluta del alma individual frente a toda influencia exterior, Leibniz se ve forzado a representar el cuerpo y todas sus actividades como obra de una infinidad de mónadas externas a la mónada mental. La cuestión que surge naturalmente es: ¿Por qué no atribuir a esta infinidad de mónadas exteriores *todos* los atributos que usamos para definir nuestras identidades —empezando con nuestra altura y peso, pero no terminando con nuestras me-

morias, preferencias y pasiones? En vez de preservar la santidad del individuo, Leibniz puede verse inadvertidamente involucrado en una deconstrucción de la propia individualidad —lo cual, por supuesto, es exactamente lo que Spinoza lleva a cabo en su sistema.

Todas las sugerencias de que Leibniz es una especie de spinozista pueden hacerse corresponder con la afirmación de que las mónadas no son verdaderas substancias, como sostiene Leibniz, sino más bien como modos de una sola Sustancia. El propio Leibniz reconoce la centralidad de la materia cuando dice que Spinoza estaría en lo cierto si no hubiera mónadas. Todos los desafíos a la sustancialidad de las mónadas, a su vez, se reducen a una cuestión acerca de la relación entre las mónadas y Dios.

En su sistema metafísico, Leibniz se esfuerza por mantener un delicado equilibrio entre Dios y las mónadas. Por ejemplo, afirma que las mónadas son eternas e indestructibles —como deben de ser las sustancias— pero luego cambia de idea y permite que Dios pueda crearlas o aniquilarlas en un abrir y cerrar de ojos. Concede libertad a las mónadas a sus propios ojos —que es como debe ser para todas las sustancias— pero luego parece retirarles la libertad a los ojos de Dios. Estas y otras tensiones en la Ciudad de Dios llegan a su punto crítico con esta simple cuestión: ¿Es Dios una mónada?

Parece una pregunta sencilla, la clase de pregunta para la que el gran monadólogo tendría preparada la respuesta. Pero Leibniz se muestra sorprendentemente cauteloso en este tema. Su mejor intento está en la frase según la cual Dios es la "mónada de las mónadas". Podríamos pensar que, tras tres siglos de esfuerzos, los estudiosos de Leibniz habrán alcanzado un consenso sobre qué quiere decir Leibniz con lo de "la mónada de las mónadas". Pero este no es el caso. Algunos aducen que Dios tiene que ser una mónada, otros que no es posible que lo sea. De hecho, no hay respuesta que encaje bien dentro de los límites del sistema leibniziano.

Consideremos la posibilidad de que Dios no sea una mónada. Esto tiene sentido: dado que Dios elige llevar a las mónadas a la existencia en un "destello", tiene que existir antes del "destello". En este caso, sin embargo, se sigue que las mónadas existen y tienen las propiedades que tienen solamente en virtud de las propiedades y/o de las acciones de esta fulgurante entidad no monádica. Pero si las mónadas dependen de alguna otra entidad de este modo, luego no son sustancias, pues una sustancia, por definición, no depende de nada ajeno a ella misma para ser lo que es. En realidad, las así llamadas mónadas tienen que considerarse más bien meramente como "modos" de una sustancia. Y dado que Dios es la única entidad que no depende de ninguna otra entidad para ser lo que es, entonces podemos decir que solamente Dios es una sustancia. Hegel lo sintetiza bien: "Hay una contradicción. Si la

mónada de las mónadas, Dios, es la sustancia absoluta, y las mónadas individuales han sido creadas por su voluntad, su sustancialidad termina aquí". En resumen, si Dios no es una mónada, Leibniz es un spinozista.

Huelga decir que Leibniz se apresuraría entonces a abrir la otra puerta. Consideremos, pues, la opción de que "la mónada de las mónadas" es, efectivamente, una mónada. Pero, si Dios es una mónada, luego, por definición, no puede interactuar con otras mónadas, pues de lo contrario al hacerlo determinaría la esencia de las mismas y también la suya propia. Si no puede interactuar con ellas, tampoco puede crearlas. En cuanto mónada, de hecho, Dios puede tener tratos con sus denominadas creaciones solamente en un sentido "virtual", mediante la armonía preestablecida. Si Dios solamente puede actuar mediante la armonía preestablecida, tampoco puede decirse que él haya sido el creador de la misma. Y sea lo que sea lo que haga Dios —si es que le queda algo por hacer— todo ello se sigue con una necesidad lógica absoluta de su esencia monádica. Esto es, el hecho de que él quiera "crear" este universo particular (si es que puede) está ya contenido en su concepto, del mismo modo que "cruzar el Rubicón" es un predicado necesario de "César". En efecto, dada la proposición según la cual elegir una mónada es elegir su entero universo, de ello se sigue que, una vez Dios existe, luego el universo como tal existe con rigurosa necesidad. Por tanto, difícilmente puede decirse que Dios tenga posibilidad de elección sobre nada —excepto en la medida en que, como César, ignore su verdadera naturaleza. En resumen, si Dios es una mónada, no es Dios en absoluto; es, como nosotros, una mónada más. Russell alude a esta eventualidad cuando constata que el monadismo de Leibniz le habría llevado a una herejía aún mayor que la del spinozismo. Para decirlo crudamente: si Dios es una mónada, Leibniz es un ateo.

La salvación

Quienes aún tengan esperanzas en la posibilidad de establecer una distinción estricta entre las filosofías leibniziana y spinozista, tendrán que mirar de levantar la cerca separadora en alguna parte del camino que lleva a la salvación. Al fin y al cabo, parece embarazosamente obvio, teniendo en cuenta sus diferentes estilos de vida, si no otra cosa, que los dos filósofos representan ideas muy diferentes acerca de la naturaleza de la felicidad humana. Lamentablemente, las diferencias entre uno y otro respecto a la salvación resultan no ser menos elusivas que las supuestas diferencias entre mónadas y modos.

El determinismo de Leibniz le aproxima inevitablemente a las posiciones éticas de Spinoza —e incluso le deja expuesto a los ataques de los mismos antagonistas ortodoxos. Por ejemplo, en la medida en que la decisión de Dios de crear el mejor de todos los mundos posibles es "inmutable", como dice Leibniz, es absurdo rezarle, tan absurdo como sería rezar al Dios de Spinoza con la esperanza de que las cosas sucedieran de una manera alternativa. Además, en la medida en que todo lo que una mónada hace está ya contenido en su concepto, se necesitaría una mente con un talento jurídico tremendo para demostrar que las mónadas cometen pecados por su propia libre voluntad. Russell llega hasta el punto de acusar a Leibniz de echar mano de "subterfugios vergonzosos" en sus esfuerzos por ocultar el hecho de que, para él, todo pecado es un "pecado original, la finitud inherente de toda mónada creada".

Leibniz trata de abordar el asunto diplomáticamente, sugiriendo, por ejemplo, que las mónadas pueden elegir hacer el bien guiando sus esfuerzos de acuerdo con la "presunta voluntad" de Dios. Leibniz no es muy claro respecto a cómo se "presume" cuál es la voluntad de Dios; pero un spinozista inferiría indudablemente que la "presunta voluntad" de Dios es una forma metafórica de aludir a la comprensión de nuestras propias naturalezas esencial e inherentemente finitas, pues esto es lo que constituye nuestra contribución a la comprensión de los planes que tiene Dios para el universo. Pero, naturalmente, esta maximización del *conatus* individual es precisamente el camino que, en su *Ética*, propone adoptar Spinoza.

La tendencia de Leibniz hacia un spinozismo ético va más allá de su compromiso con alguna forma de determinismo y afecta a su idea de autorrealización, o felicidad. Debido a que todas tienen una especie de *conatus*, cada mónada quiere "llegar a ser lo que es", como si dijéramos; y cualquier cosa que contribuya a este proyecto de perfeccionar el yo cuenta como placer, mientras que todo lo que lo obstaculiza cuenta como dolor. "El placer no es más que el sentimiento de un incremento de la perfección", explica Leibniz. Pero estas palabras podría haberlas fácilmente sacado de la *Ética* de Spinoza. Cuanto más "activa" es una mónada —es decir, cuanto más realiza su propia naturaleza, en vez de someterse pasivamente al dominio de otras mónadas— más feliz es. "Somos más felices cuanto más nítida es nuestra comprensión de las cosas y cuanto más en consonancia actuamos con nuestra propia naturaleza, es decir, con la razón", aclara Leibniz. "Solamente en la medida en que nuestro razonamiento es correcto somos libres y estamos exonerados de las pasiones a que nos somete la acción de los cuerpos que nos rodean". Fueron pasajes como este —que, una vez más, podía haber sido copiado casi literalmente de la *Ética*— los que llevaron a Russell a sugerir que, en su filosofía ética, "Leibniz

ya no muestra una gran originalidad, sino que, con ligeras modificaciones en la terminología, tiende a adoptar (sin reconocerlo) los puntos de vista del menospreciado Spinoza". De hecho, el férreo compromiso de Leibniz con la guía de la razón le lleva inexorablemente hacia la identificación de libertad y felicidad que es el rasgo definitorio de la ética de Spinoza.

En los informes de sus respectivos viajes al corazón mismo de las cosas, Leibniz y Spinoza, a primera vista, parecen describir unos universos radicalmente diferentes. Uno de ellos ha descubierto una horda innumerable de sustancias animadas, y el otro una masa singular de sustancia indiferenciada; uno encuentra almas inmortales, el otro no encuentra almas de ninguna clase; uno encuentra un mundo en el que todo pasa por alguna razón, y el otro un mundo en el que las cosas simplemente pasan.

Y sin embargo, cuando buscamos los efectos observables y las consecuencias prácticas que podrían servir para distinguir a los dos mundos en cuestión, las discrepancias parecen evaporarse ante nuestros ojos. El mundo según Leibniz es un mundo razonable; es un cosmos respetuoso con la ley, perfectamente determinable, objeto propio de la investigación científica, un mundo sin el gravamen de unas divinidades inescrutables, en los que el individuo permanece, a efectos prácticos, a merced de las fuerzas externas, y en el que nosotros tenemos la responsabilidad de buscar la felicidad para autorrealizarnos. El mundo que describe Leibniz, en síntesis, es el mundo observado por vez primera por Spinoza.

En última instancia, las diferencias entre los dos filósofos tienen que ver no tanto con la naturaleza del mundo tal como lo ve cada uno de ellos, sino con el significado o valor que cada uno de ellos le atribuye. Spinoza identifica a la naturaleza respetuosa con la ley y determinable que sirve como objeto de la investigación científica, con Dios. Leibniz no. De hecho, la filosofía de Leibniz es mucho más clara y sincera en negativo. Su principio fundador sigue siendo: la Naturaleza *no* es Dios; es decir, un Ser que no elige y que no puede ser llamado bueno, no merece llevar el nombre de Dios. Las mónadas existen sin otro propósito que el de hacer explícita esta negación, que se mantiene en pie mientras el resto de la filosofía de Leibniz se desploma convirtiéndose en algo observacionalmente indistinguible del spinozismo.

En esto se pone de manifiesto algo esencial respecto a la naturaleza de la filosofía de Leibniz y respecto a su peculiar relación con la de Spinoza. La monadología puede entenderse sobre todo como un intento de mostrar que es posible aceptar la existencia de un universo indistinguible en todos los sentidos de aquel que describe Spinoza, y seguir igualmente aferrado a las antiguas esperanzas respecto a Dios y a la inmortalidad, sobre la base de

que estos asuntos están más allá de los límites de aquello que puede ser observado o demostrado por Spinoza y los suyos. La prueba de la inmaterialidad de la mente que da Leibniz es simplemente el argumento de que el materialismo de Spinoza no descarta la posibilidad de una fuerza espiritual indetectable detrás de todas las acciones aparentemente mecánicas; su prueba de la armonía preestablecida es simplemente el argumento de que el paralelismo que observa Spinoza nunca podrá demostrarse que sea el resultado de una identidad y no de una mera coincidencia; su prueba de que el mundo tiene un diseñador es simplemente el argumento de que Spinoza fracasa totalmente en su intento de demostrar que no lo tiene; y su prueba de la existencia de un Dios trascendente es simplemente el argumento de que un Dios inmanente no es un Dios. La filosofía de Leibniz como un todo sigue la pauta que él mismo estableció cuando era joven en su defensa de la transubstanciación. A fin de cuentas, no nos deja con un conjunto de doctrinas positivas, sino con una serie de negaciones. Su trabajo equivale a una deconstrucción de la filosofía moderna en general y del spinozismo en particular. Se define por aquello que se le opone —y no puede existir sin ello. Es, en esencia, una filosofía reactiva.

Probablemente la mejor forma de resumir la posición problemáticamente autotrastornante de Leibniz es decir que era un spinozista que no creía en el Dios de Spinoza. Una consecuencia lógica de esta posición, por supuesto, es precisamente aquella hacia la que Leibniz tendía siempre que intentaba distinguirse de Spinoza; a saber, la de que Dios no existe. El autor del sistema de la armonía preestablecida se pasó toda la vida tildando de ateo al autor de la *Ética*; pero fue Leibniz quien navegó más cerca de las procelosas aguas del descreimiento.

Todo ello nos deja en una posición mejor para entender, en términos generales, lo que ocurrió durante estos ventosos días de noviembre de 1676 —aunque los detalles del caso permanezcan para siempre fuera de los límites de nuestro conocimiento. En un sentido filosófico y también en un sentido literal, Spinoza le abrió la puerta a Leibniz. Le reveló a su visitante una realidad que, a todos los efectos prácticos, el joven reconoció como el mundo en cuyo interior situaba su propia filosofía. Para decirlo de una forma franca y en cierto modo brutal, le mostró a Leibniz lo que significa ser un filósofo moderno. Pero Leibniz no contempló esta realidad del mismo modo que Spinoza. Al contemplar los ojos negros como el ópalo de su anfitrión no encontró una nueva divinidad. Vio la muerte de Dios. Su filosofía fue en muchos sentidos un intento de cerrar una puerta que hubiera deseado que no se hubiera abierto nunca. Pero era demasiado tarde: ya había cruzado el umbral y estaba al otro lado.

17

El final de Leibniz

Las nubes empezaron a cernirse sobre la carrera política de Leibniz aproximadamente a finales del siglo XVII, algún tiempo después de la muerte de su segundo patrón hanoveriano, el Elector Ernesto Augusto. El hijo y sucesor del Elector, Georg Ludwig, no mostró tener mucho aprecio por el *érudit* de la corte. Se burlaba del anciano filósofo tildándolo de "diccionario vivo" y de "vestigio arqueológico". Al parecer, Leibniz seguía apareciendo en público llevando su enorme peluca y el traje barroco de sus dorados años parisinos. No se había dado cuenta de que, durante las décadas transcurridas, su estilo había pasado completamente de moda. Para los cortesanos más jóvenes, el peripuesto filósofo era cada vez más considerado como una especie de profesor chiflado.

Fundamentalmente, Georg Ludwig se quejaba de la "invisibilidad" de los libros de Leibniz. Habían pasado décadas desde que el filósofo había iniciado el proyecto de trazar la genealogía de la casa de Brunswick, y aún no había concluido ni un solo volumen sobre el tema. Probablemente no era de ninguna utilidad el hecho de que, cuando Georg Ludwig sacaba el tema de los libros que no aparecían, Leibniz replicaba diciendo que se vería en apuros para encontrar el tiempo necesario para el proyecto a menos que, por ventura, recibiera una pensión anual de 2.000 táleros de por vida. También dejaba caer la sugerencia de que creía

merecerse que le ascendieran a vicecanciller —el cargo civil más alto del país.

Georg Ludwig no le veía la gracia al asunto. Irritado por la costumbre que tenía el filósofo de desaparecer para hacer largos e inexplicados viajes, decretó que en lo sucesivo su diccionario vivo le solicitase personalmente permiso antes de ausentarse de Hanover. Y desde aquel momento el Elector se regodeó negándole una y otra vez su autorización para que pudiera salir de viaje. Al cabo de un tiempo, la cosa dejó de divertirle, y para evitarse el engorro de tener que rechazar una y otra vez las incesantes peticiones de su subordinado, el Elector puso efectivamente a Leibniz bajo arresto domiciliario hasta que hubiera completado la prometida historia de la casa de Brunswick.

Pero el astuto filósofo logró escabullirse de vez en cuando. A los sesenta y dos años realizó un viaje secreto a Viena. Allí se encontró, entre otros, con el embajador de la corte de Pedro el Grande, con quien discutió un plan para promover las ciencias en Rusia. Pero en las cartas que enviaba desde Viena al Elector y a la madre de esta, Sofía, decía estar en la ciudad balnearia de Karlsbad cuidando de su maltrecha salud. Desde Viena, el filósofo errante se trasladó a Berlín en compañía del embajador ruso. En sus cartas a Hanover pergeñó una nueva historia: habiendo sido rejuvenecido por las aguas minerales de Karlsbad, decía, estaba ahora visitando unas remotas e inaccesibles universidades de Sajonia para llevar a cabo en ellas una serie de investigaciones para sus libros de historia. En Berlín, Leibniz cenó con muchas personas importantes, aunque evitó cuidadosamente el contacto con el embajador de Hanover residente en la ciudad. Desgraciadamente, un miembro de la embajada rusa tuvo la malicia de contarle a un miembro de la embajada hanoveriana que el gran filósofo había sido visto divirtiéndose inmensamente en Viena.

Georg se enfureció. Sofía le escribió a Leibniz una carta bastante cortante en la que le decía que su hijo había ofrecido una recompensa a cualquiera que le trajera de vuelta. El regañado cortesano regresó precipitadamente al lugar de su empleo, donde el Elector le reprendió personalmente. Aparentemente, Leibniz no se tomó muy a pecho la reprimenda, pues, en una larga respuesta que mandó por escrito al Elector, se inventó otra historia sobre su viaje (esta vez decía que, en Karlsbad, se había encontrado por casualidad con la Emperatriz, que le había obligado a acompañarla a Viena). Se quejaba también enérgicamente de que la actitud del Elector hacia él era muy poco amable y hacía saber a su patrón un hecho que le parecía lamentable: el historiador de la casa de Brandenburgo recibía una pensión anual de 3.000 táleros por sus esfuerzos —más

del doble de lo que los brunswickianos le habían prometido a su genealogista.

Mientras en Hanover las copas rebosaban bilis a ambos lados de la disputa por estas cuestiones laborales, Leibniz sufría otro revés en su carrera. En 1710, los miembros de la Sociedad de las Ciencias de Berlín se reunieron en ausencia de su presidente nominal e, inexplicablemente, eligieron un nuevo director. La "camarilla de conspiradores", como les llamaba Leibniz, no se molestó en explicarle si ello significaba que él ya no era presidente. En cualquier caso, cuando la Sociedad celebró su inauguración oficial en Berlín, el 19 de enero de 1711, el hombre que había dedicado gran parte de su vida a hacer posible la existencia de la misma, no estaba presente.

Infeliz en Hanover y poco grato en Berlín, Leibniz hizo vigorosos esfuerzos por encontrar empleo en otra parte. París seguía estando en primer lugar de la lista; y Londres ganaba cada vez más puntos con la perspectiva de una sucesión hanoveriana; pero las oportunidades inmediatas más prometedoras estaban en Viena. A finales de 1712, Leibniz se dirigió una vez más a la capital del Sacro Imperio Romano en busca del favor imperial, esparciendo a su paso la variedad habitual de falsos pretextos.

Sofía imploró al filósofo desertor que regresase. Pero Leibniz no hacía sino mandarle excusas. Primero fue la peste en Viena. Si abandonaba la ciudad, decía, corría el riesgo de sufrir una recepción hostil por parte de los campesinos de las zonas no afectadas. (Sofía le echó en cara, medio en broma, que pareciese preferir el pestilente aire de Viena al añejo aire de Hanover). Luego fue su salud. (Eckhart, que acabó encargándose de hacer el trabajo pesado de la *Historia de la casa de Brunswick*, no le creyó: "La gota no es más que un pretexto". Leibniz no acabaría nunca el proyecto, predijo, porque "es demasiado disperso, trata de hacer de todo y quiere meterse en todo"). Con gran dolor por parte de Leibniz, Sofía murió de repente en el verano de 1713; pero su funeral no fue motivo suficiente para sacarlo de la capital imperial. Unas semanas más tarde de aquel mismo año, cuando su madre ya no estaba allí para calmarle, a Georg Ludwig se le acabó la paciencia y rebajó el sueldo al monadólogo errante.

Esta drástica medida no consiguió tener el efecto esperado. Al parecer, en ese momento Leibniz había conseguido un puesto en Viena como consejero privado imperial y estaba percibiendo un buen salario del Emperador del Sacro Imperio. A pesar de ello, a principios de 1714 escribió a Hanover prometiendo que nada impediría su regreso antes del verano. Pero llegó el verano y Leibniz seguía en Viena, trabajando en los preparativos para fundar una Sociedad Imperial de las Ciencias.

Finalmente, en agosto, llegaron las tanto tiempo esperadas noticias: la reina Ana de Inglaterra había muerto. La corona de Inglaterra pasó al rey Jorge I —también conocido como Georg Ludwig, Elector de Hanover. Ninguna epidemia de peste ni ninguna emperatriz podían evitar que Leibniz regresase a toda prisa a Hanover. Hizo saber a sus corresponsales que le mandasen el correo a la sede de la Corona Británica en Londres. Llegó casi sin aliento a Hanover el 14 de setiembre, ansioso por continuar el viaje hacia la capital inglesa.

Pero el palacio de Hanover estaba vacío. Leibniz se sintió muy decepcionado cuando supo que el rey Jorge había ido a reclamar su nuevo reino tres días antes. Aún peor, el nuevo monarca había dejado instrucciones de que, en caso de ser localizado, el historiador familiar tenía que quedarse en Hanover por el momento. Todavía poco dispuesto a tomarse a Georg al pie de la letra, Leibniz se dirigió inmediatamente a Carolina, la nuera del nuevo rey, y le preguntó si podía ir a Londres con ella. Pero Carolina y su séquito partieron sin él el 12 de octubre.

Mientras, el ministro del rey, habiendo recibido correspondencia en Londres de parte del filósofo, le escribió una adusta carta ordenándole permanecer en Alemania hasta que la historia de la casa de Brunswick estuviese terminada. Leibniz contestó preguntándole si, en vez de ello, podía ir a Londres y ser el historiógrafo de Inglaterra. Según Carolina, el rey contestó bruscamente: "Primero tiene que demostrarme que es capaz de escribir un libro de historia; he oído decir que es muy diligente". Por aquel entonces, presumiblemente, Jorge I ya había averiguado que el antagonista de Newton en la disputa por la prioridad del descubrimiento del cálculo era tan popular entre sus nuevos súbditos como podía serlo la viruela. La Corona Británica emitió su veredicto final: Leibniz había sido retirado del servicio activo y no se le permitiría salir de Hanover hasta que hubiera entregado su historia.

Las malas noticias procedentes de Berlin se añadieron a las adversidades de Londres. Durante los cinco años transcurridos desde que había sido echado sin demasiados miramientos de su posición como líder de la Sociedad de las Ciencias, Leibniz había seguido recibiendo su salario presidencial de 600 táleros. En 1715, los contables pusieron finalmente las cuentas en limpio, y la Sociedad le retiró el sueldo. Leibniz reaccionó con indignación, pero los nuevos dirigentes de la Sociedad puntualizaron que el dinero que le daban se suponía que servía para cubrir sus gastos, y dado que no se había presentado a ninguna reunión durante los últimos cuatro años ni había realizado ningún trabajo para ellos, difícilmente podía reclamar que hubiera cuentas pendientes en sus libros de contabilidad.

Leibniz pasó el año que hacía setenta y el último de su vida no menos prodigiosamente que todos los anteriores. En su correspondencia con los matemáticos más importantes de Europa exploró nuevas vías de aproximación al cálculo y rechazó las acusaciones de plagio de los seguidores de Newton. Discutió de teología natural con Samuel Clarke. Escribió un discurso sobre la teología china. Cultivó la amistad que había entablado con un jesuita francés con la esperanza de que finalmente sería llamado a ocupar un cargo en París.

Aunque apenas sea perceptible en el ritmo de su trabajo, la salud de Leibniz se estaba deteriorando rápidamente. Su artritis le causaba ahora un dolor insoportable al hacer el menor movimiento. Como parte de su programa de tratamiento casero, el pachucho cortesano a veces se tendía sobre una tabla durante varios días seguidos. Se quejaba de una dolencia renal y le salió un tumor en la pierna derecha. Pero se lo tomaba todo como debe tomarse las cosas un filósofo: "Sufro de los pies de vez en cuando", le contó a un amigo. "Y a veces el dolor pasa a las manos; pero la cabeza y el estómago, gracias a Dios, siguen cumpliendo con su deber".

En mayo de 1716, el rey Jorge regresó a Hanover para disfrutar de unas vacaciones durante la temporada de caza. Tal vez debido a que la excelente temperatura primaveral le había levantado el ánimo, se mostró menos intransigente con el díscolo historiador. Le concedió una reanudación de su salario, que le había sido retenido durante los dos últimos años y medio. Lamentablemente, esta medida se vio compensada en setiembre cuando el Emperador del Sacro Imperio Romano decidió que los contribuyentes vieneses no recibían nada a cambio del dinero que pagaban a un consejero privado que estaba bajo arresto domiciliario en Hanover.

Cuando el verano dejó paso al otoño, Leibniz seguía confinado en la ciudad que había estado tratando de abandonar durante los últimos cuarenta años de su vida. Injuriado en Londres, despreciado en Berlín, ignorado en Viena y París, dio la última vuelta de la carrera de la vida en la condición más bien precaria que, en un momento u otro, aqueja inevitablemente a quienes viven del favor de los demás.

SIN EMBARGO, INCLUSO MIENTRAS la lluvia caía despiadadamente sobre la carrera personal de Leibniz, el sol nunca dejó de brillar en sus escritos metafísicos. En el país de las mónadas —el mejor de todos los mundos posibles— siempre era mediodía. A los sesenta y ocho años, Leibniz redactó un par de ensayos sobre las doctrinas centrales de su metafísica: la *Monadología* y los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*. Presentó este último al príncipe-guerrero Eugenio de Saboya, quien, de acuerdo con la teoría de que los

escritos del filósofo eran tan valiosos como diamantes, guardó el brillante manuscrito en un joyero, donde estuvo hasta algunos años después de la muerte de su autor. Los últimos ensayos de Leibniz, más que ninguna otra de sus obras, son los responsables de la impresión de que el filósofo era algo así como un poeta ontológico o tal vez incluso un fabulador.

En sus escritos crepusculares, Leibniz ya no pretende argumentar a favor de sus puntos de vista. Las proposiciones más extrañas simplemente se suceden unas a otras como los versos de una balada lírica o como la transcripción de una sesión de espiritismo. Las últimas cavilaciones del monadólogo provocaron a menudo una sensación de asombro en sus lectores. Eran como "una especie de telescopio que me mostraba otro universo, que me presentaba una perspectiva encantada … casi mágica", dijo el filósofo suizo Charles Bonnet en 1748. También Herder pensaba que Leibniz nos había introducido en "otro mundo" con su "poesía reflexiva". Allí donde algunos veían una tierra maravillosa, sin embargo, otros se quejaban de una cierta superficialidad o falta de corazón —ese vacío que a veces parece ocupar el lugar del corazón en Leibniz. Federico el Grande calificó insidiosamente la obra maestra de Leibniz de "Monadenpoeme". "En esta filosofía todo es espíritu, fantasía e ilusión", dijo el gran matemático del siglo XVIII Leonhard Euler.

Lo más extraño de todo fue que, en ocasiones, el propio Leibniz parecía confirmar del modo más sutil el carácter surrealista y posiblemente ilusorio de su propio pensamiento. En un pasaje no publicado hasta 1948, por ejemplo, casi parece entonar una salmodia cuando escribe que cada mónada contiene

> todo el pasado, e incluso todo el infinitamente infinito futuro, pues cada momento contiene una infinidad de cosas, cada una de las cuales comprende una infinidad de ellas, y dado que hay una infinidad de momentos en cada hora, o en cualquier otra parte del tiempo, y una infinidad de horas, años, siglos o eones en toda la eternidad futura, ¡qué infinidad de infinitos infinitamente duplicados, qué mundo, qué universo, aperceptible en cualquier corpúsculo que elijamos!

Naturalmente, de acuerdo con una lectura adecuada, literal, de dicho texto —una lectura en la que atribuimos proposiciones a los filósofos de la misma manera que asignamos atributos a las sustancias— Leibniz afirma aquí que, de acuerdo con la ciencia más reciente, el universo en que vivimos tiene unas propiedades lógicas asombrosas. "¡Qué mundo más maravillo-

so!", canta, como un Louis Armstrong de la metafísica del siglo XVII. Este es Leibniz en su encarnación como el gran optimista, siempre mirando la cara positiva de las creaciones de Dios, pavoneándose ciegamente frente a la mirada satírica de Voltaire.

Pero, de acuerdo con una segunda lectura, más convincente, el "mundo" que Leibniz nos invita a celebrar no parece ser el mundo real, sino un mundo imaginario —el país de cuento de hadas de las mónadas preñadas de futuro y sin ventanas. Fijaos en mis mónadas, parece decir Leibniz. ¿No son hermosas? ¿No sería realmente bonito que el mundo fuera tan intrincado, tan bien constituido, tan armónico con nuestras necesidades y deseos más profundos? La Ciudad de Dios, tal como aparece en los escritos finales de Leibniz, brilla cada vez más como un ideal, como un lugar que se encuentra justo al otro lado de la próxima colina, más que como una descripción del mundo en que vivimos. Y tal vez no sea mucho suponer que, en algún momento de su vida posterior, el filósofo llegó a aceptar que este ideal era un ideal imposible —la clase de ideal que marca el punto final de la fantasía en vez del de la acción.

De hecho, la brillantez de las visiones metafísicas de Leibniz fue creciendo en proporción directa a su pesimismo, cada vez más profundo, respecto al futuro de la civilización europea. Por la época en que formulaba sus últimas y más brillantes ideas sobre las mónadas, había perdido las esperanzas de que Europa se librara de caer víctima de una "epidemia espiritual". Preveía la llegada de la anarquía y la revolución. Y comprendió que su visión de una república cristiana unida pertenecía al pasado, no al futuro. La brecha existente entre el mundo que describía en sus escritos monadológicos y el mundo tal como él lo experimentaba no dejó de crecer con el tiempo, hasta que finalmente tal vez ni siquiera el propio Leibniz fue ya capaz de pasarla enteramente por alto.

Había cierta tristeza en su conocimiento, un cierto regusto más nostálgico que amargo. Cuando, al final de su vida, supo del plan utópico del Abbé de St. Pierre para establecer la paz perpetua por medio de un federalismo continental, por ejemplo, Leibniz le dijo a un amigo que una alternativa mejor sería recuperar el papel que tenía la Iglesia en la Edad Media como el poder central de Europa:

> Pero sería necesario al mismo tiempo que los clérigos reasumieran su vieja autoridad y que la interdicción y la excomunión hicieran temblar nuevamente de miedo a los reyes, como en tiempos de Nicolás I o de Gregorio VII. Este es un plan que podría triunfar tan fácilmente como el del Sr. Abbé de St. Pierre; pero ya que no está

> prohibido escribir romances, ¿por qué deberíamos condenar esta ficción que nos recuerda a nosotros la edad de oro?

El mejor de todos los mundos posibles, al parecer, no tenía oro en su interior; la nuestra es una edad de plomo. El gran proyecto de unificación de las iglesias —la tarea que había consumido la mayor parte de sus esfuerzos durante los cincuenta años de su vida activa— lo reduce aquí Leibniz a poco más que una agradable diversión, un ejercicio de escritura creativa. La impresión de que el gran monadólogo fue un panglossiano optimista se vuelve aquí tan delgada como una capa de plata detrás de un espejo. En realidad fue uno de los grandes pesimistas de la historia.

La filosofía de Leibniz, a fin de cuentas, no era de este mundo; era un espejismo que marcaba el punto final de su incesante actividad, una ilusión de estasis sacada como por arte de magia del movimiento perpetuo. Leibniz era esta parte de nosotros que está siempre luchando, el elemento que desea algo nuevo, algo mejor que lo que tenemos —algo que habitualmente acaba pareciéndose a un holograma del pasado, el idilio imaginario de una juventud que nunca existió. El fue el Gran Gatsby de su tiempo, siempre creyendo en la luz verde en la distancia, el objetivo siempre en retirada de todos nuestros esfuerzos. Tal vez solamente durante los últimos años de su vida comprendió que el final era una ficción, y que el precio a pagar por vivir demasiado tiempo en un sueño era una especie de vacuidad en el presente.

Leibniz no vivió nunca del todo en el mundo de las mónadas; solamente aspiró a hacerlo. En el universo de las mónadas, no hay nada más permanente, seguro de su identidad, y firme frente a los estragos materiales que el yo individual. En el asqueroso mundo en el que el monadólogo luchó por sobrevivir física y políticamente, sin embargo, no había nada más frágil y menos seguro de su identidad que ese mismo yo. El gran cortesano de Hanover pasó casi una década en el subsuelo de las Montañas Harz; aceptó trabajos sisíficos como el de investigar la genealogía de una familia endogámica de aristócratas; y persiguió frenéticamente nuevos trabajos y salarios más altos con una pasión que otros solamente describirían como codicia —y todo ello porque no creía que el yo fuera capaz de soportar los despiadados asaltos de las fuerzas materiales. Ansiaba los elogios, no admitía contradicciones, y tendía a estallar espontáneamente con la clase de efusiva autocongratulación que otros solamente pueden ver como la marca de una extraordinaria vanidad —porque, a cierto nivel, no creía que el yo pudiera preservar de otro modo su precaria identidad en un mundo indiferente. No escatimó esfuerzos para protegerse de las opiniones filosóficas "peligrosas"

—como, y muy principalmente, las de Spinoza—, porque no creía que el yo fuera capaz de permanecer siempre fiel a sí mismo.

En el Imperio de la Razón por el que aboga Leibniz en su teoría política, la verdad absoluta ocupa el trono; incluso Dios tiene que acatar las leyes inmutables de la justicia, la belleza y la razón. Pero en el mundo político en el que Leibniz vivía durante sus horas de oficina, nada demostró tener menos poder que la verdad desnuda. Desde tratar de engañar a los polacos para que aceptasen un rey alemán en 1669, hasta tratar de deslumbrar a Luis XIV con el proyecto de la gloria egipcia en 1672; desde ingeniárselas diplomáticamente para elevar a la casa de Hanover por medio de una intervención supuestamente neutral ante el Emperador del Sacro Imperio Romano en 1692, hasta manipular la Sucesión Inglesa por medio de unos panfletos anónimos más tarde repudiados en 1704, apenas hubo estratagema que Leibniz organizase en su larga y pintoresca carrera política en la que no hiciera uso del engaño. Y esta misma falta de fe en la eficacia de la verdad sin adornos parece haber penetrado también hasta el fondo de su obra filosófica y teológica. En su entusiasmo por reunificar un mundo religiosamente dividido, Leibniz no tuvo escrúpulos en colocar como bases de la futura iglesia a una serie de doctrinas en cuya verdad resulta muy poco plausible pensar que creyó.

En la Ciudad de Dios que Leibniz ensalza en su filosofía, el principio de la caridad reina supremo. Pero en París, Hanover y las otras ciudades en las que residió, Leibniz parece haber asumido que el interés propio era el único móvil capaz de impulsar al ser humano. La pregunta acerca de si el filósofo colocó su bien personal por encima del bien público es probablemente una cuestión de la que tal vez trató de protegerse erigiendo barreras epistemológicas; pero que actuó suponiendo que *los demás*, como norma, tenían tendencia a hacer esto mismo, parece indiscutible. Leibniz no confiaba en nadie. Aparentemente, en efecto, estaba tan convencido de que los demás no iban a secundar proyectos humanitarios como el suyo, que se vio obligado a robar enormes cantidades de tiempo a dichos proyectos para poder obtener el dinero y el poder que necesitaba para llevarlos a cabo. Los seres humanos son tan interesados, insinuó, que sin la promesa de recompensas y castigos personales en la otra vida, difícilmente es posible contar con ellos para que contribuyan al bien público en esta vida.

El escenario en el que Leibniz representó su vida pertenecía a otro filósofo. La idea del "yo" implícita en sus acciones no era la unidad permanente de su monadología, sino la frágil colección de pasiones que emerge de la teoría de la mente de Spinoza. El ámbito político en el que buscó empleo no fue el Imperio de la Razón, sino el orden secular representado

en las obras de Spinoza según el cual el poder es el primer lenguaje de la política, y la verdad solamente se expresa raramente, y generalmente en broma. Y la premisa de su práctica diaria no era el principio de la caridad, sino la doctrina de Spinoza de que todas las personas y todas las cosas actúan primero y sobre todo por interés propio. Como su Dios, Leibniz quería vivir solamente en el antes y en el más allá; pero como el resto de nosotros, nunca abandonó realmente el presente. La verdad que yace en el fondo de la variopinta forma de ser del gran cortesano es simplemente esta: Leibniz actuó como un *spinozista* —y sin embargo, él no era en absoluto como Spinoza.

Y aquí está la pista final para comprender el hecho que tuvo lugar en noviembre de 1676. Cuando Leibniz se sentó con Spinoza en la casa del Paviljoensgracht adquirió la clase de cosa que siempre han buscado los filósofos y por la cual no pueden, a la larga, sino sentirse agradecidos: una forma de autoconocimiento. Spinoza le mostró quién era y qué era. Para Leibniz, fue una forma de conocimiento difícil de asumir. Necesitó cuarenta años de vida para que fuese penetrando poco a poco en el interior de su ser, hasta que finalmente se puso de manifiesto en cierta forma de aceptación. Leibniz fue un gran intérprete, un maestro en el manejo de las percepciones y sosteniendo el espejo que nos permite adularnos adulándole a él. Si, justo antes de esta reverencia final, le cayó la peluca dejando al descubierto algo del artista que había debajo, debemos imaginarnos que nos reservó un malicioso guiño y una tenue sonrisa de despedida, sintiéndose al fin cómodo en el papel que tenía que jugar.

A PRINCIPIOS DE NOVIEMBRE de 1716, las manos y los hombros del filósofo se quedaron agarrotados. Se pasó ocho días en cama atendido por su secretario y por su cochero, rechazando con agresividad el consejo de que debía ser visitado por un médico. El noveno día supo que cierto famoso médico al que había conocido anteriormente en un balneario y que se había hecho un nombre tratando a algunos aristócratas locales, estaba en Hanover. Habiendo empezado a delirar, aceptó ser visitado por dicho médico.

El filósofo recibió al doctor con una prolija charla sobre la naturaleza y la génesis de sus achaques. Se fue enardeciendo y su forma de hablar era cada vez más incoherente. Empezó a emplear unos extraños términos sacados de la alquimia y a divagar por extenso acerca de los recientes éxitos de un determinado florentino que había conseguido convertir medio clavo de hierro en oro. "La historia que me ha contado el paciente … era una fantasía febril sobre cómo obtener oro", fueron las palabras que anotó el doctor en su cuaderno de notas.

El doctor intercambió unas cuantas miradas disimuladamente con el secretario, recetó unas cuantas pócimas y se fue. El secretario, que más tarde escribió su versión de los hechos, sugirió al moribundo llamar a un pastor para que le administrase los últimos sacramentos.

"¿Estáis loco? ¿Qué voy a confesar?", se burló el filósofo. "Yo no he robado ni he quitado nada a nadie".

El secretario le recordó a su maestro que estaba a punto de pasar a mejor vida.

"También otros hombres son mortales".

El secretario dejó solo a su señor.

Al día siguiente, oyó un ruido en la habitación del filósofo. Fue corriendo hacia allí y encontró al paciente tratando de quemar unos papeles con la llama de una vela. El exhausto filósofo cerró los ojos y se desplomó en brazos del secretario.

El secretario le suplicó una vez más que aceptase recibir los sacramentos.

El filósofo abrió los ojos de par en par pero no dijo nada.

"¿Acaso no me reconocéis, señor?", preguntó temeroso el asistente.

El filósofo abrió aún más los ojos: "Os conozco muy bien", dijo con calma. Pidió su camisa de dormir, y el secretario llamó a gritos al cochero para que la trajera.

Mientras el secretario trataba de cubrir con el camisón el rígido cuerpo de su amo, el filósofo soltó una flatulencia. El olor fue tan asqueroso que el secretario sintió un agudo dolor de cabeza. Finalmente, el filósofo se relajó, cerró los ojos y se quedó dormido.

Leibniz murió una hora más tarde, a las 10 de la noche del sábado 14 de setiembre de 1716.

EL ÚNICO HEREDERO DE Leibniz, su sobrino Friedrich Simon Loeffler, llegó doce días después, justo a tiempo para la pesquisa oficial post-mortem. Los examinadores encontraron entre los objetos personales del difunto un gran número de libros de valor, un verdadero tesoro en cartas y manuscritos, la máquina aritmética de calcular y una pequeña caja negra. En el interior de la caja encontraron dinero en efectivo y bonos valorados en más de 12.000 táleros. Cuando la esposa de Loeffler se enteró de ello, se quedó tan atónita por su súbita buena fortuna que cayó al suelo presa de un ataque de alegría y se murió.

Eckhart se ocupó de organizar los preparativos del funeral. Encargó un fastuoso ataúd y mandó invitaciones a toda la corte de Hanover para el entierro, que se celebró el 14 de diciembre. Dio la casualidad que el rey Jorge

y sus amigos estaban pasando las vacaciones en un cercano pabellón de caza, a poca distancia del cementerio.

Ninguno de ellos asistió al entierro. Sin duda, el hecho de que Leibniz hubiera perdido el favor del rey mantuvo alejados a muchos de los cortesanos. Pero, según Eckhart, rehusaron asistir porque habían llegado a considerar al filósofo como un descreído. Al parecer, la ausencia de cualquier signo de fe ortodoxa en sus últimas horas no constituyó ningún cambio respecto a su conducta en las últimas décadas de su vida. Leibniz nunca iba a la iglesia, según Eckhart, a pesar de las constantes arengas que le dirigían regularmente al respecto los ministros locales.

Dado que ni la corte ni el rico heredero de Leibniz, que acababa de quedarse viudo, consideraron que valiera la pena tomarse la molestia de contribuir al recuerdo del difunto ateo, sus restos fueron enterrados sin ninguna ceremonia en una tumba sin nombre. (Más tarde se reparó la omisión con una simple placa de cobre en la que puede leerse Ossa Leibnitii [Huesos de Leibniz]). No hubo seis carrozas fúnebres ni una multitud de seguidores como la que condujo a Spinoza al Hades. Según un joven conocido escocés de Leibniz que estaba en Hanover en aquel momento, los ritos funerarios fueron tan exiguos que "uno hubiera dicho que estaban enterrando a un delincuente y no a un hombre que había sido un ornamento para su país".

La Sociedad de las Ciencias de Berlín permitió que la muerte de su fundador pasase sin pena ni gloria, y lo mismo hizo la Royal Society de Londres. Finalmente, la Academia Real de París, ante la insistencia de la duquesa de Orléans, encontró un hueco para el tardío panegírico del gran filósofo que escribió Fontenelle.

Leibniz influyó en la vida de cientos de personas durante los setenta años que vivió; e incluso el más severo juicio de su carrera tiene que reconocer que su obra en bien de las ciencias y las artes ha beneficiado indirectamente a muchos millones de personas más. Y sin embargo, a juzgar por su funeral, se diría que murió como una mónada sin ventanas, sin apenas haber afectado profundamente a nadie.

18

La secuela

La justicia no está más garantizada en la historia del pensamiento que en el resto de la experiencia humana. En el decisivo medio siglo que siguió a su muerte —el crisol de la modernidad— Spinoza fue posiblemente el filósofo más importante del mundo. Pero su influencia fue en su mayor parte negativa y casi siempre no reconocida. El incalculable impacto que tuvo sobre Leibniz es solamente un ejemplo, aunque probablemente el mejor, del inmenso pero casi invisible poder que Spinoza ejerció sobre sus contemporáneos.

Finalmente, por supuesto, la marea de la historia invirtió su rumbo a favor de Spinoza, y las ideas expresadas por vez primera en el *Tractatus Theologico-Politicus* y en la *Opera Posthuma* se volvieron de repente tan ubicuas como el agua. Otros escritores también entraron en liza, sin embargo, y reclamaron el mérito de haber descubierto el océano. Pronto, las viejas controversias fueron olvidadas, y los nuevos historiadores confundieron la anterior y maligna supresión de Spinoza con una forma de benévola negligencia. El filósofo de La Haya, concluyeron, desapareció de la historia poco después de su muerte, sus obras las leían muy pocos y no las entendía casi nadie. Incluso el omnipresente Leibniz, apuntaron, tenía pocas cosas que decir acerca del colega filósofo con quien había tenido el placer de conversar durante unos días en noviembre de 1676.

Leibniz no fue más afortunado en su destino póstumo que su rival. En los años inmediatamente posteriores al fallecimiento del gran monadólogo, un joven profesor de matemáticas llamado Christian Wolf se ganó el favor de la opinión pública alemana con una serie de voluminosas obras de las que se decía estaban inspiradas por Leibniz. Lamentablemente, la filosofía leibniziana-wolfiana, como llegó a ser llamada, sirvió principalmente para aportar pruebas a favor del tópico según el cual nadie puede causar más daño a la reputación de un filósofo que sus propios seguidores. Las obras filosóficas de Wolf, como los alemanes comprendieron algún tiempo después que el resto de los europeos, solamente vieron superado su volumen por su banalidad. Wolf consiguió reproducir la mayor parte de las absurdidades del sistema de la armonía preestablecida al tiempo que suprimía la elegancia y el estilo del autor original.

Durante los primeros años de la Ilustración, Leibniz alcanzó popularidad como portavoz de una versión blanda de la nueva fe en la razón. A ojos de muchos, su *Teodicea* en particular parecía prometer una tercera vía entre las duras verdades de la ciencia y las aparentemente anticuadas doctrinas de la fe ortodoxa. Lamentablemente, la popularidad trajo consigo los análisis minuciosos, y estos llevaron pronto al desdén. Con Spinoza en gran parte olvidado y con la naturaleza profunda de su reto filosófico aún mal comprendida, el sistema metafísico de Leibniz dejaba desconcertados a la mayoría de sus lectores. Como un diálogo en el que faltaba una de cada dos líneas, la monadología quedó expuesta a la incomprensión y al ridículo, que recibió puntualmente en una medida excesiva. En Inglaterra, donde los resentimientos por la disputa con Newton sobre la prioridad del descubrimiento del cálculo seguían enconados, Leibniz se convirtió en blanco de sátiras de personas ingeniosas como Jonathan Swift. Las cuchilladas más crueles, sin embargo, vinieron de Francia. "¿Es posible sostener que una gota de orina es una infinidad de mónadas, y que cada una de ellas tiene ideas, por oscuras que sean, de todo el universo?", se mofaba Voltaire.

A medida que la Ilustración iba dando traspiés entre la revolución y la reacción, tanto Leibniz como Spinoza surgieron de la oscuridad en unas extrañas nuevas encarnaciones. La imagen más popular y duradera de Spinoza data de una noche de 1765 en que Gotthold Ephraim Lessing abrió un polvoriento ejemplar de la *Opera Posthuma* y descubrió entre sus páginas a un panteísta místico. El más tristemente famoso ateo del siglo XVII se convirtió en el "hombre embriagado de Dios" de Novalis. Incluso hoy, el espiritualista solitario y visionario domina la imagen pública de Spinoza. El revolucionario político que quería derrocar a la tiranía teológica y deconstruir la idea misma de espiritualidad hace ya tiempo que ha sido olvidado.

El maltratado fantasma de Leibniz también ha revivido parcialmente —en un par de encarnaciones separadas y curiosamente incompatibles. Por un lado, el autor de la *Monadología* fue ensalzado como un filósofo "literario", como el inventor del "inconsciente", y como el impulsor de una visión mágica y romántica que podría llevarnos más allá de los límites de la racionalidad científica. Por otro lado, algo más tarde, Leibniz fue saludado como un lógico innovador. Russell y otros que trataban de colocar el estudio de la lógica en los cimientos de la filosofía dijeron ver en la metafísica de Leibniz una aplicación asombrosamente profética y coherente de los principios fundamentales de la lógica.

En las historias de la filosofía dominantes en el gremio, fue Immanuel Kant quien selló el destino de los dos grandes filósofos del siglo XVII. En sus esfuerzos por domesticar a la filosofía y convertirla en una disciplina apropiada para la academia moderna, Kant enfocó su atención en los métodos mediante los cuales los filósofos pretenden justificar sus derechos al conocimiento. Dividió a sus inmediatos predecesores en dos grupos: los empiristas, que supuestamente confiaban en la experiencia sensorial para fundamentar su conocimiento, y los racionalistas, que decían derivar sus verdades de la razón pura. De acuerdo con el peculiar esquema de Kant, Leibniz y Spinoza acabaron jugando en el mismo campo de la historia. Junto con Descartes —el hombre a quien Leibniz detestaba y de quien Spinoza consideraba que estaba gravemente confundido— se convirtieron en los tres racionalistas. Liderando la oposición empirista estaba John Locke —el mismo al que Leibniz consideraba un vacilante criptospinozista. A Locke se unieron el filósofo irlandés George Berkeley, cuya opinión de que los objetos físicos son meras ideas en la mente no parece nada empírica a la mayoría de sus lectores, y David Hume, cuyas ideas sobre la mente y la causalidad son increíblemente parecidas a las de Spinoza.

Hegel, a quien le gustaba mucho ver que la historia avanzaba en grupos de tres, defendió encarnizadamente la versión de los hechos de Kant; y los británicos, encantados de ver a tres de sus grandes filósofos del período agrupados frente a tres mosqueteros continentales, también se mostraron de acuerdo. Como consecuencia de ello, y desde entonces hasta hoy, en las clases de filosofía, donde en cualquier caso la ironía no suele abundar, Spinoza y el hombre que dedicó su vida a eliminar el nombre de Spinoza de la memoria del mundo son presentados como compañeros en el mismo lado del debate sobre los fundamentos epistemológicos de la filosofía académica. Sólo recientemente han empezado los intelectuales a rescatar a Leibniz y a Spinoza de los esquemas revisionistas de sus sucesores filosóficos.

En las historias convencionales de la filosofía, Leibniz y Spinoza han caído víctimas, no del progreso, sino de la idea de progreso —una idea que empezó a ganar adeptos a finales del siglo XVIII y que desde entonces ha sido adoptada con entusiasmo por todos aquellos que tienen interés en presentar la filosofía como una disciplina respetable, casi científica. Pero, una vez que dejamos de lado los relatos históricos de dudosa autenticidad, resulta muy claro que, lejos de haberse quedado atrás respecto de sus modernos sucesores, Leibniz y Spinoza siguen sin haber sido superados como representantes de la respuesta de la humanidad, radicalmente dividida en este sentido, ante el conjunto de experiencias que denominamos modernidad. Buena parte del pensamiento moderno simplemente deambula por el espacio que se extiende entre los dos extremos representados por los hombres que se encontraron en La Haya en 1676.

La respuesta activa a la modernidad inaugurada por Spinoza ha suministrado la teoría básica del orden político liberal, moderno, y ha contribuido a cimentar los fundamentos de la ciencia moderna. Su propósito es mostrarnos cómo es posible comportarse moralmente en una sociedad secular, y cómo buscar la sabiduría allí donde nada es seguro. En sus momentos más religiosos o místicos, es la experiencia de una nueva clase de divinidad —o tal vez el renacimiento de una que había desaparecido del mundo occidental durante el período del gobierno teocrático. Sus efectos son fácilmente discernibles incluso en pensadores que han ridiculizado públicamente a Spinoza —Locke, Hume, Voltaire y Nietzsche, para citar tan sólo unos cuantos ejemplos.

Y sin embargo, a pesar de que el mundo en el que vivimos es probablemente mejor y más originalmente descrito por Spinoza, la forma reactiva de modernidad que empezó con Leibniz se ha convertido de hecho en la forma dominante de la filosofía moderna. Ansiosa por la aparente falta de propósito del mundo puesta de manifiesto por la ciencia moderna; resentida por la amenaza de verse relegada del lugar especial que ocupa en la naturaleza; alienada de una sociedad que parece no reconocer ninguna clase de fines trascendentes; y mal dispuesta a asumir la responsabilidad personal que comporta la felicidad, durante los últimos trescientos años una humanidad menesterosa ha reinventado la filosofía leibniziana de una manera desenfrenada.

El intento de Kant de probar la existencia de un mundo "nouménico" de yoes puros y de cosas en sí mismas sobre la base de una crítica de la razón pura; los esfuerzos que empezaron con Hegel y que continuaron durante todo el siglo XIX por reconciliar la teleología con el mecanicismo; la afirmación de Bergson de haber descubierto un mundo de fuerzas inmune al

abrazo analítico de la ciencia moderna; la llamada de Heidegger a derrocar a la metafísica occidental para recuperar la verdad del Ser; y todo el proyecto "posmoderno" de deconstrucción de la tradición falogocéntrica del pensamiento occidental —todas estas diversas tendencias del pensamiento moderno tienen una cosa en común: son en el fondo formas de la reacción contra la modernidad que Leibniz fue el primero en practicar.

Todas empezaron con la convicción de que existe un aspecto vital de la experiencia que escapa al pensamiento moderno. Todas mantienen que el propósito de la vida empieza allí donde termina la modernidad. Todas afirman descubrir el significado especial y escurridizo de la existencia mediante un análisis de los supuestos fracasos del pensamiento moderno. Y todas ellas se mantienen indisolublemente ligadas a aquello a lo que precisamente dicen oponerse.

Los seguidores actuales de Leibniz denominan al misterio extramoderno que yace en el corazón de la existencia de diversas maneras: Ser, Devenir, Vida, Absoluto, Voluntad, racionalidad no lineal, y otras cosas. Pero este misterio no es diferente en principio de lo que Leibniz denomina el principio de actividad, el alma inmortal y, finalmente, la mónada. Los leibnizianos modernos han producido también una serie igualmente diversa de etiquetas para referirse a aquello a lo que se oponen: mecanicismo, razón instrumental, Ilustración, metafísica occidental, falogocentrismo, etcétera. Pero al final sus némesis son las mismas que Leibniz llama materialismo, la filosofía de los modernos, "las opiniones de ciertos innovadores modernos", o, en momentos de claridad, spinozismo.

COMO TODOS LOS BUENOS filósofos, Leibniz y Spinoza tienen finalmente que encontrar el descanso en alguna parte fuera de la historia. Los dos hombres que se encontraron en 1676 representan de hecho dos personalidades filosóficas radicalmente diferentes que han formado parte desde siempre de la experiencia humana. Spinoza habla en nombre de aquellos que creen que la felicidad y la virtud son posibles simplemente con lo que tenemos a nuestro alcance. Leibniz representa a aquellos que están convencidos de que la felicidad y la virtud dependen de algo que está más allá. Spinoza aconseja una atención tranquila a nuestro bien más profundo. Leibniz expresa ese irreprimible anhelo de ver nuestras buenas obras reflejadas en los elogios de los demás. Spinoza afirma la totalidad de las cosas tal como es. Leibniz es esa parte de nosotros que se esfuerza incesantemente en hacer de nosotros algo más de lo que somos. Sin duda, hay un poco de cada uno de ellos en todos nosotros; igualmente cierto es el hecho de que, a veces, hay que elegir.

Leibniz fue un hombre cuyos errores tuvieron una dimensión tan acentuada como sus virtudes. Pero fue su ambición, su vanidad, y sobre todo su insaciable y muy humana menesterosidad lo que hace que su obra sea tan emblemática para la especie. Con la promesa de que la superficie cruel de la experiencia oculta una verdad más hermosa y agradable, un mundo en el que todo sucede por una razón y para bien, el glamouroso cortesano de Hanover se convirtió en el filósofo del hombre común y corriente. Si Spinoza fue el primer gran pensador de la era moderna, luego probablemente Leibniz debería ser considerado como el primer ser humano de la misma.

Spinoza, por otro lado, fue señalado desde el primer momento como una *rara avis*. Teniendo en cuenta su extraña autosuficiencia, su inhumana virtud, y su desprecio por la multitud, la cosa no podía haber sido de otro modo. Pero el mensaje de su filosofía no es que sepamos todo lo que hay que saber; es más bien que no hay nada que no pueda ser conocido. La enseñanza de Spinoza consiste en que no hay ningún misterio insondable en el mundo; ningún más allá únicamente accesible mediante revelación o epifanía; ningún poder oculto capaz de juzgarnos o de afirmarnos; ninguna verdad secreta sobre nada. Hay solamente la lenta y constante acumulación de muchas pequeñas verdades; y la más importante de éstas es que no necesitamos esperar nada más para encontrar la felicidad en este mundo. Es una filosofía para filósofos, que son tan poco comunes ahora como lo han sido siempre.

Notas

En la sección siguiente puede encontrarse la información biográfica completa de la mayoría de las fuentes citadas en estas notas. Para las listas de las abreviaturas usadas en el caso de los textos de las fuentes principales, véase las páginas 327-332. Así, por ejemplo, en la primera de las notas de abajo la fuente es *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe* ("A"), serie II, volumen 1, página 535.

1. La Haya, noviembre de 1676

11 "el hombre más impío…": Antoine Arnauld, citado por Leibniz en A I.i.535.
11 "este hombre loco y malvado…": Obispo Pierre-Daniel Huet, citado en Friedmann, p. 204.
11 "horrible" y "espantosa": A II.i.172.
11 "intolerablemente insolente": A Thomasius, A II.i. 66.
11 "Me parece lamentable que…": A I.i. 148.
12 "Cuando uno […] compara sus propios pequeños talentos…": Diderot, *Encyclopédie*.
12 "Es tan poco frecuente que un intelectual…": Orléans, p. 282.
12 "Sus piernas, se decía…": Para estas y otras pintorescas descripciones personales de Leibniz, véase Guhrauer, especialmente el último capítulo.
12 "Es un hombre que, a pesar de…": Klopp ii.125, Müller, pp. 27 y sig.
13 "Me encanta este hombre…": Sophia Charlotte, citada en Guhrauer ii. 248.
13 "Ser un seguidor de Spinoza…": Hegel, iii. 257.
13 "se dice que contestaba: Yo creo en el Dios de Spinoza": Clark, pp. 413 y sig.

13 "un cuerpo bien formado": Freudenthal, p. 3.
13 "un rostro hermoso": Freudenthal, p. 59.
13 "una fisonomía agradable". Freudenthal, p. 237, véase también Nadler (1999), p. 155.
13 "de modo que, por su aspecto, podía fácilmente deducirse…" Freudenthal, p. 59.
14 "unas cuantas horas": A Ernst von Hessen-Rheinfels, A II.i. 535.
14 "unas cuantas anécdotas relativas a cuestiones propias del momento": *Teodicea*, sec. 376.
14 "perder el tiempo refutándola": *Teodicea*, sec. 173.
14 "varias veces y por extenso": A Gallois, A II.i. 379.
15 "Sabes que una vez fui un poco demasiado lejos…": A VI.vi. 73.

2. Bento

19 "la clase de monstruo…": Limborch, citado en Meinsma (1909), p. 532.
20 Respecto a la historia de los judíos en España y Portugal, véase Nadler (2003) y Raphael.
20 "de una forma libre y sin trabas": Véase Nadler (1999) y (2003) sobre la Inquisición portuguesa.
20 Los parientes políticos de Isaac. Para la historia de la familia de Spinoza, véase especialmente Gullan-Whur.
22 "la ciudad más bella de Europa": Freudenthal, p. 3.
22 "aman sobre todas las cosas su libertad": Israel (1995), pp. 1 y sig.
22 "Cuesta imaginar…": Temple, p. 106.
22 "Este *simulacrum* de libertad…": A IV.i. 357 y sig.
23 "De España habían llegado los judíos portugueses…": A IV.i.358, 357.
24 "mercaderes ricos, no malévolamente despreciados…": Gullan-Whur, p. 8.
25 "Vi a unos auténticos gigantes de la erudición…": Nadler (1999), p. 61.
25 "La naturaleza le dotó…": Freudenthal, p. 36.
25 "Todavía no tenía quince años…": Freudenthal, p. 24.
25 Cuando tenía unos diez años: Freudenthal, p. 20.
26 "una celebridad entre los judíos…": Freudenthal, p. 4.
26 mandar al Brasil al rabino que osaba llevarle la contraria: Véase Nadler (1999) y (2003) para una serie de interesentes detalles acerca de Morteira y de la comunidad judía de Amsterdam.
26 "Admiraba la conducta…": Freudenthal, p. 4.
27 "no era nada vanidoso…": Freudenthal, p. 4.
28 cuatrocientos establecimientos: Durant y Durant.
29 "Era más bien frágil…": Freudenthal, p. 37.
29 "era una pena…": Freudenthal, p. 9.
29 "Nada debe ser considerado como verdadero…": Freudenthal, p. 39.
30 "aún no había cumplido los veinte": Freudenthal, p. 4.
30 "uno no puede educadamente evitar…": Freudenthal, p. 5.

30 "¿Qué opinas tú de todo esto?: Freudenthal, p. 5.
31 "solamente sentía odio…": Freudenthal, p. 5.
31 hubo un intento de acabar: Freudenthal, p. 29 y sig., 41.
33 "si era consciente de…": Freudenthal, p. 8.
33 "Soy muy consciente…": Paráfrasis de Freudenthal, p. 8.
33 "Los señores del Mahamad…": Freudenthal, pp. 15 y sig.
35 "Entro con mucho gusto…": Freudenthal, p. 8.
35 "Dado que tenemos la buena fortuna…": TTP Pref.
36 "este extraño filósofo…": Oldenburg, ii. 549.
36 El físico de sangre azul Christiaan Huygens: Freudenthal, p. 191.
37 "… todas las nociones con las que…": E I Ap: cf. También TTP 6.
37 "Lo sé de la misma manera que…". L 76.
37 "cortés y atento": Freudenthal, p. 60.
37 "sus conocimientos, su modestia y su generosidad". Freudenthal, p. 237.

3. Gottfried

40 como ha señalado el historiador Lewis White Beck: Beck, pp. 196 y sig.
41 Gottfried empezó a destacar cuando solamente hacía tres días que había nacido: Para esta y las siguientes citas de los recuerdos personales de Leibniz, véase Guhrauer, xii.apéndice.
42 "Prefería los libros a los juegos": Müller, pp. 6 y sig.
43 "El anticipo de la historia de la filosofía…": A II.i. 14.
44 "para participar en la investigación…": A VI.i. 5.
46 "Expresé mis pensamientos…": Recuerdos en Gruhauer, ii.apéndice.
48 "Está familiarizado con la historia entera de la filosofía…": Müller, p. 13; A I.i. 8.
49 "Un amigo verdadero desea lo mejor para su amigo…": A IV.i. 34.
51 "las propias colinas se deleitaban brincando como corderitos…": A VI.iii. 152 y sig.
52 "Consideraba indigno que…": Véase Fischer, p. 46.
52 "La mente humana no puede descansar…": A IV.i. 179.

4. Una vida de la mente

56 "un judío que profesaba un insolente ateísmo": Nadler (1999), p. 158.
59 "Las masas apenas pueden imaginarse…": E IV Ap 28.
59 Quienes conocen el verdadero valor del dinero…": E IV Ap 29.
60 "gachas hechas con pasas y mantequilla…": Freudenthal, p. 58.
60 "sencillo y corriente" y que era "descuidado en…": Freudenthal, p. 61.
60 "que normalmente distingue…": Freudenthal, p. 17.
60 "la afectación de la negligencia…": Freudenthal, p. 17.
60 "Mis parientes no heredarán nada de mí…". Freudenthal, p. 59.
61 "el israelita consigue unos acabados perfectos": Freudenthal, p. 191.
61 "no es por necesidad…": L 44.
63 "en armonía con la razón": E IV Ap 20.
63 "nuestro filósofo no era uno…": Freudenthal, p. 23.

63 "es propio del hombre sabio recrearse…": E IV P45 C2 Sch.
64 "Las cosas son buenas solamente en la medida…": E IV Ap 5.
64 "estudios nocturnos": L 9.
64 "amor a la soledad": Freudenthal, p. 16.
65 "solamente abandonaba su soledad…": Freudenthal, p. 16.
65 "sus más íntimos amigos…": Freudenthal, p. 12.
65 "muchos amigos…": Freudenthal, p. 57.
65 "*filles de qualité*…". Freudenthal, p. 195.
65 "Su conversación era tan genial…": Freudenthal, pp. 22 y sig.
66 "El hombre libre que vive entre ignorantes…": E IV P70.
66 "nada hay en la naturaleza que sea más útil…": E IV P35 C2 Sch.
66 "el hombre es un dios para el hombre": E IV P35 C1.
67 define el "honor": E IV P37 Sch1.
67 "un hombre con el que valía la pena relacionarse…". Freudenthal, p. 31.
67 "Vuestra religión está bien…": Freudenthal, p. 61.
68 "Por lo que respecta a nuestro grupo…": L 8.
68 "O bien el acto prohibido de Adán…": L 18.
69 "Deduzco… que estáis profundamente consagrado…". L 19.
69 "Dudo sinceramente que nuestra correspondencia…". L 21.
70 "Espero que en cuanto hayáis reflexionado sobre el asunto…". L 27.
70 "un libro lleno de execrables atrocidades…": Freudenthal, p. 75.
71 "Fue tanta la reluctancia con la que tuve que separarme de…". L 1.
72 "Os ruego con insistencia que no…": L 7, L 11.
72 "me entretiene con un discurso sobre…": Oldenburg ii.549.
72 "un filósofo bastante raro": Freudenthal, p. 190.
73 "Normalmente los ateos son personas desmesuradamente ávidas…": L 43.

5. El abogado de Dios

76 "Son aquellos que honran a Dios…": A IV.i. 535 y sig. Sobre la interpretación de la filosofía política de Leibniz, estoy muy en deuda con Ryley y he parafraseado algunos de sus argumentos, si bien en forma reducida.
78 "ecléctico conciliatorio": Mercer, pp. 23 y sig.
78 "He recibido con sorpresa la aparición de un nuevo sistema…": *Nuevos Ensayos,* G V. 64.
79 "la madre de todos mis inventos": A II.i. 160.
79 "Creo, como ya le he contado a Su Excelencia…": A II.i. 489.
80 lo mismo que "el imperio de la Razón": Véase PW, p. 107.
80 "No veo nada que sea más importante…": A I.iii. 273.
85 "Creo que no hay nada en lo que…". A II.i. 172.
86 "No conozco a nadie que haya filosofado…": A II.i. 58.
86 Le ruego perdone a un desconocido…": A II.i. 59.
87 "Las burbujas son las semillas…": G IV.184 y sig.
87 el producto de una "orgullosa ignorancia": Véase Hofmann, pp. 24 y sig., y Loemker.

88 una carta que dirigió a su futuro patrón: A II.i.159 y sig.
88 tan obeso que raramente se movía: Véase Hirsch, pp. 104, 119.
90 "puedo sugerir muchas cosas a los demás…": Carta a Placcius, 5 de setiembre de 1695; citado en Guhrauer.
91 "es la ciudad más culta y poderosa del universo": A I.vii. 638.
92 "Siempre hemos de adaptarnos nosotros…": Klopp vi. 188.

6. El héroe del pueblo

96 "Resulta verdaderamente increíble…": James Howell, prefacio a Giraffi.
96 una carpeta de bosquejos hechos con tinta y carboncillo: Freudenthal, p. 56.
97 "un tal…Spinoza, hijo de padres judíos…": Freudenthal, pp. 118 y sig.
98 "Los prejuicios de los teólogos…": L 30.
98 los hermanos Koerbagh: Cf. Meinsma y especialmente Israel (2001) para una excelente y detallada explicación de la historia de los Koerbagh; también Freudenthal, pp. 119 y sig.
100 "el supremo misterio del despotismo…". TTP Pr.
101 "la eliminación de la ignorancia comporta…": E I Ap.
101 "Cuanto más se esfuerza cada hombre y más busca…": E IV P20.
101 "Actuar en absoluta conformidad con la virtud…": E IV P24.
103 "Si supiera que [las doctrinas de la] fe son falsas…": TTP 14.
103 "el mismo fuese confiscado y retirado de la circulación…": Para un análisis de esta y de las siguientes citas, véase especialmente Israel (2001), pp. 276, 228, 284.
103 "el más vil y sacrílego de…": Freudenthal, p. 122.
104 "merecía ser cubierto de cadenas…": Para esta y la siguiente cita, véase Friedmann, p. 204.
104 "estuviese tan en boga entre muchos": Véase Israel (2001), p. 284.
104 "Todos los espíritus fuertes…": Freudenthal, p. 30.
104 "En el humilde y meditabundo solitario…": Citado en Hazard, p. 127.
104 "pues no en vano es…": Reynier van Mansvelt, *Adversus anonymum theologico-politicum* (1674), citado en Friedmann, p. 205.
104 "no pudo vivir seguro…": Freudenthal, pp. 22 y sig.
105 "La virtud de un hombre libre…": E IV P69.
106 "no es posible concebir ninguna virtud previa a esta…": E IV P22.

7. Las muchas caras de Leibniz

108 "Habéis dado a esa intolerablemente insolente obra…": A II.i. 66.
108 "el año pasado se publicó un pestilente libro titulado…": A I.i. 142.
108 "Ya he leído el libro de Spinoza…": A I.i. 148.
108 "la espantosa obra…": A II.i. 172 y sig.
109 "Sr. Spinoza, célebre doctor y profundo filósofo, en Amsterdam": L 45.
109 "El Sr. Dimerbruc [*sic*] no vive aquí…": L 46.
110 "leyó con mucha atención vuestro…": L 70.

110 "Creo conocer a Leibniz por la correspondencia que…": L 72..
110 En la contraportada de un ejemplar recientemente descubierto: Ponencia leída por Ursula Goldenbaum en el "Congreso sobre el joven Leibniz" de la Universidad de Rice, Houston, abril del 2003.
111 "El autor del libro…": A II.i. 205.
111 "El judío Spinoza, cuyo nombre…": A II.i. 193.
111 "A mi no me parece seguro que Spinoza sea el autor…": A II.i. 208.
111 "Sin duda habréis viso el libro publicado…": A I.i. 193.
112 "hay un Ser Supremo que ama…": TTP 14.
113 una atenta carta a un amigo llamado Magnus Wedderkopf: A II.i. 117.
113 "todo lo que ocurre en el mundo…ocurre en virtud de…": TTP 6.
113 "Pues o bien es necesario referirlo…": A II.i. 117.
114 "Cuanto más he ido conociendo a Leibniz…": Hirsch, p. 11.
115 "Siempre es arriesgado especular con los motivos…": Rescher, p. 160.
116 un fenómeno mucho más complejo que merece el nombre de "multiplicidad": Friedmann sugiere lo mismo.
116 "cualquier cosa para cualquier hombre": Beck, p. 240.
116 El verdadero autor de la carta, por supuesto, era Leibniz: A I.i. 251 y sig.

8. Amigos de amigos

119 "este es un lugar pulcro en todos los sentidos de la palabra": Samuel Pepys, *Diaries* (Berkeley: University of California Press, 1970), vol. 1, 14 de mayo de 1660.
120 "una moneda de dos peniques": Véase Gullan-Whur, p. 248.
120 "Me contó que el día de la masacre…": Freudenthal, p. 201.
121 el hereje también fue visto charlando: Freudenthal, p. 30.
121 "un mal judío y, con toda probabilidad, no mucho mejor cristiano": Freudenthal, p. 195.
121 "Dado que no hay nada tan falso como…": Freudenthal, p. 22.
122 "No temáis por mí…": Freudenthal, p. 65.
123 Se sabe muy poco de Schuller. Para detalles sobre Schuller, véase Steenbakkers, pp. 51 y sig.
124 "Aunque yo fuera un seguidor…": Véase Nadler (1999), p.329, y *Studia Leibnitiana* (1981), pp. 61-75.
125 "extraña impresión". L 63.
125 "rehacer una opinión más fidedigna…": L 63.
125 "En aquel momento, algunas de las cosas que…". L 61.
126 "nada que pueda parecer que…". L 62.
126 "Mientras estaba ocupado en este asunto…": L 68.
127 "trabajar para mirar de descubrir con el máximo de exactitud…": Freudenthal, pp. 148, 152.
127 "hizo gala de su carácter irreligioso…": Meinsma, p. 532.
128 "Ahora entiendo qué es lo que me instabais…": L 75.
128 "la muerte y el entierro de Cristo…": L 78.

128 "Tratar de convertir todo esto…": L 79.

9. Leibniz enamorado

131 París llegó a la mayoría de edad durante el siglo XVII. Véase Bernard, Sauval, Lister, y Lough.
133 "negro, apestoso, de un olor insoportable para los extranjeros": Para esta y las siguientes descripciones de París, véase Bernard, p. 197.
134 "Creo que siempre seré un anfibio": A I.i. 445.
135 Era una de estas épocas en las que: Véase Durant y Durant.
135 "Hablo en parisino, como podéis ver": A I.i. 397.
135 "Es un hombre que…": Klopp ii.125; Müller, pp. 27 y sig.
136 "movidos por el instinto de la *delectatio*": G I. 57.
137 "Es necesario hacer caer al mundo en la trampa…": A IV.i. 567.
137 "En Francia hay una gran libertad…": PW, p. 157.
140 le recibió con "un gran aplauso": A II.i. 230.
141 "permitidme recordaros que…": A III.i. 533 y sig.
141 "Dado que es de los grandes príncipes…": A I.i. 504.
141 "gente excelente": A II.i. 230.
142 "Nunca antes un extranjero…": Friedmann, p. 193.
142 "París es una ciudad en la que resulta difícil…": A I.i. 491.
143 "la liberalidad del príncipe…": A I.i. 400 y sig.
144 "Habiendo conseguido reunir, debido a mi trabajo y a la gracia de Dios…": A I.i. 428.
146 "Un hombre como yo no tiene otra opción…": A I.i. 492.
147 "aquí [en París] hay una infinidad de cosas…": A I.i. 417.
149 una carta de presentación de Henry Oldenburg: A III.i. 275.
149 "Habernos enviado a Tschirnhaus…": A III.i. 327 y sig.
149 "Era un joven procedente de una distinguida familia…" LoC, p. 131.
149 "la costumbre de robar cosas": GM ii.51, 130, 233.
150 las desestimó como una mera forma de jugar con los símbolos: GM i. 375.
151 "entablado una estrecha amistad…": L 70.
152 "Creo conocer al Leibniz del que…": L 72.
152 mandó una carta a Jean-Baptiste Colbert: A I.i.505.
153 "Tschirnhaus me ha contado muchas cosas…": A VI.iii.384; LoC, p.40.

10. Una filosofía secreta…

155 "El libro de Spinoza tratará de Dios…": A VI.iii.384; LoC, p. 40.
155 una sola hoja de papel: Friedmann no está de acuerdo. Mantiene que el resumen de Spinoza que hace aquí a partir de Tschirnhaus muestra que no entendió muy bien el pensamiento de Spinoza. Creo que Friedmann simplemente se equivoca en este punto.
156 "la teoría según la cual todo está dispuesto…": Citado por Steven Weinberg, *New York Review of Books*, 21 de octubre de 1999.

157 "Yo no distingo entre…" L 6.
158 "es la causa inmanente de las cosas…": L 73; E I P18.
158 "Todas las cosas, digo…": L 73; cf. E I P15.
159 "deificaba el Todo…": Nietzsche iii. 512.
159 "Las cosas no podrían haber sido producidas por…": E I P33.
161 "Dios no dicta leyes a la humanidad…": ST ii. 24.
161 "adscribir a Dios los atributos…": L 23.
161 "Si un triángulo pudiese hablar…": L 56.
162 "Lo sé de la misma forma que sé…": L 76.
164 "Este es el punto de vista de este hombre tan insigne…": E V Pref.
165 "Parecen ir hasta el punto de…": E III Pref.; cf. También TP ii.6.
165 "El hombre es una parte de la Naturaleza…": ST ii.18.
166 "La sustancia pensante y la sustancia extensa…": E II P7 Dch.
166 "La decisión mental, por un lado…": E III P2 Sch.
167 "Hasta ahora nadie ha aprendido por experiencia…": E III P2 Sch.
168 "En la misma proporción en que un cuerpo…": E II P13 C Sch.
169 Si una piedra lanzada por los aires: E I Ap; L 58.
169 tenemos unas voliciones particulares: E II P49.
169 "solamente nuestra idea de lo que significa querer…": ST ii. 16.
169 La mente no se conoce a sí misma: E II P23.
169 las ideas de las modificaciones del cuerpo: E II P 27.
170 "la mente humana…no tiene un conocimiento adecuado…": E II P29.
171 "No podréis negar que…": L 76.
172 "Considerar las acciones y los deseos…": E III Pref.
172 El "placer" es el estado: E III P11.
173 "Nada, excepto la más sombría y lúgubre superstición…": E IV P45 Sch.
173 cuanto más buscamos nuestro propio interés: E IV P20.
173 "Por lo tanto, entendemos claramente…": E II P49 Sch.
174 "En la medida en que lo comprendemos…": E IV Ap32.
175 "la mente humana no puede ser…": E V P33.
177 "No puede decirse que Dios…": ST ii.24.
177 "Quien ama a Dios no debe pretender…": E V P19.
177 "Gradualmente se me ha ido haciendo evidente…": Nietzsche, iii.571 (*Más allá del bien y del mal*, i.6).

11. Aproximación a Spinoza

181 *Los elementos de una filosofía secreta*: A VI.iii.473; DSR, p. 22.
182 "Parece haber… una especie de mente…": A VI.iii.474; DSR, p. 24.
182 "Dios no es algo metafísico…": A VI.iii.474; DSR, p. 26.
183 En una carta fechada el 28 de febrero, el secretario del duque: A I.i.510.
183 "quince días…": A I.i.512.
184 "¿Es la mente la idea del…": A VI.iii.518; DSR, p. 74; también A VI.iii.510; DSR, p. 60.
184 "A mí me parece que el origen de las cosas…": A VI.iii.518; DSR, p. 76.

185 "figura y movimiento" de "la extensión tomada en un sentido absoluto": L 82.
186 El secretario del duque estaba ahora absolutamente perplejo: A I.i.515 y sig.
186 El 26 de setiembre, el embajador de Hanover: A I.i.516 y sig.; A I.ii.3.
187 "determinados misterios metafísicos…": A VI.iii.570; LoC, p. 219.
187 "mi viejo plan de diseñar un lenguaje o escritura racional…": Citado en Friedmann, p. 78.
188 "Creo haber descubierto…": A VI.iii.572 y sig.; DSR, pp.90 y sig.
188 "[Spinoza] define a Dios como…": A VI.iii.384.
189 "Puede demostrarse fácilmente que…": A VI.iii.573.
189 "Si solamente son diferentes aquellas cosas…": A VI.iii.573.
190 "Podemos decir: todas las cosas son una…": G i.129.
190 "Una metafísica tiene que…": A VI.iii.573 y sig.
191 "Sabéis que hubo un tiempo en que fui un poco…": A VI.vi.73.

12. Punto de contacto

193 "muchas veces y por extenso": A Gallois, A II.i.379.
194 "Spinoza no se había dado cuenta…": Freudenthal, p. 201.
195 "El famoso judío Spinoza…": Freudenthal, p. 220.
195 "ese judío tan inteligente": A VI.vi.455.
195 "dice lo que cree que es cierto…": A II.i.535.
195 "Sé muy bien que hay personas…": A VI.vi.462.
195 "Es preciso reconocer que…": A VI.vi.462.
196 "Que el Ser Más Perfecto Existe": A II.i.271 y sig.; A VI.iii.578 y sig.; DSR, p.100.

13. Sobrevivir a Spinoza

200 "habré hecho el viaje a mis expensas": A I.ii.10.
200 "Ahora no debo pensar sólo en vivir…": A I.ii.13.
200 como dijo el filósofo a sus amigos, valía la pena: A II.i.378.
200 A Tschirnhaus le confió: Citado en Müller, p.51.
201 Leibniz tampoco andaba corto de ideas: A I.ii.74 y sig.
202 diseñó un sistema especial: Cf. A I.iii.35-45, 47-48.
203 "Si todos los posibles existieran…": A VI.iii.581 y sig.; DSR, pp.102 y sig.
203 escribió las notas adicionales en los márgenes: Que yo sepa, los dos grupos de notas (escritas con diferente tinta) no están fechadas; por ello, mi afirmación de que el segundo grupo es posterior a noviembre de 1676 es especulativa.
203 "Si todas las cosas emanan por necesidad…": G i.124.
204 respuesta del 6 de febrero de 1677: A II.i.303 y sig.
204 "por qué no habéis entregado mi carta…": Freudenthal, p.202.
205 "Me temo que [Spinoza] no seguirá…": A II.i.303.
208 "Tras dejar dicho que entregasen…": Véase Steenbakkers, p.58.
208 "antes y después de la muerte [de Spinoza]…"; A II.i.382.
208 "Dios mediante, te contaré personalmente…": Véase Steenbakkers, p.60.
208 "Parece que la muerte le pilló…": A II.i.304.

209 "Me tranquiliza enormemente saber…": A II.i.304.
210 "Me enojó descubrir tales cosas…": Citado en Friedmann, p.139.
210 "un espíritu más bien mezquino": A II.i.500.
210 "Parece como si el Sr. Leibnits desease…": G iv.333.
211 "Tampoco apruebo esta peligrosa idea suya…": A II.i.306.
211 Los editores llevaban a cabo su febril actividad: Véase Israel (2001) para más detalles.
212 planeaba hacer un viaje secreto a Amsterdam: A I.ii.272; A III.ii.118; Müller, p. 49.
212 "Este invierno ha muerto Spinoza…": A II.i.379.
213 "Lo que Spinoza dice acerca de la certeza…": A II.i.301.
213 se esfuerza en tranquilizar: A II.i.382.
214 "la carta no representa ningún peligro para vos…": A II.i.405.
214 "Las Obras Póstumas del Sr. Spinosa han sido…": A II.i.393.
214 "¡Qué buenas y verdaderas son, en comparación con ellas, las doctrinas cristianas!": A II.i.394.
215 "un artilugio vacío y pretencioso": Para las anotaciones marginales de Leibniz en la *Ética*, véase G i.122 y sig.
215 "Cuando consideraba que nada…": PPL pp.404 y sig.
216 "estas nuevas luces…": A VI.vi.73.
216 "tenía un recato y simplicidad…": Para esto y lo que sigue, véase PPL, p. 338.
218 "Si la materia asume sucesivamente todas las formas posibles…": A II.i.505 y sig.
219 "no es más que una quimera…": A II.i.501.
219 "Descartes piensa en voz baja…": Friedmann, p.18. Véase también G iv.346: la filosofía de Descartes "lleva directamente a los sentimientos de Spinoza".
219 "inmortalidad sin memoria": A II.i.502.
219 "Esperemos que [Leibniz] vuelva a…": G iv.333.
220 "Jamás hubiera mencionado…": G iv.341.
220 una pensión anual de 1200 táleros: A I.ii.200-203.
220 "Tengo el tema del molino de viento…": A I.ii.188.
220 El filósofo le prometió a Ernesto Augusto. A I.iii.4.
220 Entre 1680 y 1686, hizo: A I.iii.xix.
221 "en este negocio cualquier especulación matemática…": A I.iii.xxxix.
221 "su propio interés, y no el de las minas": A I.iii.109.
221 "un hombre peligroso con el que era preferible no tener tratos": A I.iii. 66-80; Hirsch, p.151.
221 la carta que mandó al conde Ernst von Hessen-Rheinfels el 14 de agosto de 1683: A II.ii.535.

14. El antídoto contra el spinozismo

228 Su contrato, especifica, no dice nada: A I.iv.x1 y sig., 176 y sig.
228 Leibniz se quejó a un cortesano de que los ingenieros: A I.iv.259 y sig.
232 "Dios ha elegido este mundo, que es el más perfecto": *Discurso de Metafísica* 6; PPL, p. 470.

232 "Los salones estaban dispuestos…": *Teodicea*, sec. 416.
233 "Debido a la interconexión…": G ii.42.
233 "Las razones del mundo", dice, "se encuentran en algo extramundano": PPL, p. 790.
236 "una pequeña divinidad y eminentemente un universo…": TI ii.554; citado en Riley.
237 "Mi opinión es que cualquier sustancia…": PE, p.280; Friedmann, p. 175.
239 "el principio del macrocosmos y el microcosmos": WoC, p. 117.
244 "La justicia es aquello que es útil…": Citado en Riley, p. 260.
245 "Siempre que se consiga hacer algo importante…": G vii.456.
245 "somos la parte más grande de la naturaleza": TTP 6.
245 "También tenemos que reconocer que…": PPL, p. 797.
245 "Todo esto, debo admitirlo…": LCC, p. 109.
246 "fascinante cuento de hadas…": Russell, p.xvii.
246 "La filosofía de Leibniz es como una sarta…": Hegel, iii.330.
247 "Spinoza piensa que la mente…": PE, p. 280.
247 "destruyen la confianza en Dios…": *Teodicea*, sec.177.

15. La obsesión

251 "No tengo palabras para contarte lo entretenida…". Carta a Placcius, 5 de setiembre de 1695, citado en Guhrauer.
252 "admirable" y "totalmente de acuerdo con la razón": Véase Israel (2001), p. 84.
252 "la mayor parte de la raza humana…": Israel (2001), p. 84.
253 "No me atormentéis más…": Aiton, p. 266, citando a Schnath, p.572.
253 Leibniz se encontraba tan a gusto entre los aristócratas: Véase Hirsch, p. 415.
254 "Aunque tiene más de sesenta años…": Citado en Guhrauer.
255 "Vi al Sr. de la Court…": *Teodicea*, sec.376.
255 "En una ocasión le escribí una carta…": Freudenthal, p. 220.
256 "Encuentro en estos pensamientos…": G ii.15.
257 "Tiene algunas opiniones sobre cuestiones físicas…": A I.iv.443; G ii.110.
258 "Y así tenemos una idea muy clara…": Citado en Hazard, p. 199.
258 "Admiro la solidez de vuestro juicio…": A I.xiv.741; también citado en Riley, p. 239.
261 "Tenemos las Ideas de Materia y Pensamiento…": Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV.iii.6.
261 "…destruye lo que para mí…": A VI.vi.48n.
261 "Lo que me interesa sobre todo es…": G iii.473; también citado en Jolley (1984), p.102. Jolley argumenta que el objetivo central de Leibniz en los *Nuevos Ensayos* era defender la doctrina de la inmaterialidad y la inmortalidad natural del alma. Mi única afirmación adicional es que el ataque del que deseaba defender a su doctrina era un ataque esencialmente spinozista.
261 "La pregunta que yo haría en este caso…": G iii.360.
262 "una noción cuya imposibilidad…": A VI.vi.59.
263 "los placeres de la raza humana". PW, pp. 121 y sig.

264 la causa hanoveriana en Inglaterra: Véase Klopp, viii.250 y sig.
264 "El pueblo es pisoteado sin compasión…": PW, p. 159.
264 "Lo peor de todo es…": PW, p. 158.
265 "Veo que ideas similares…": A VI.vi.455.
266 "Vos, que sois un perfecto geómetra…": Hall (1980), p. 109.
266 "Respecto a si Leibniz…": Véase Hall (1980) y Hofmann para más detalles respecto a la pelea entre Newton y Leibniz.
267 Tal como sospechó Newton más tarde: Hall (1992), p. 259.
268 "Tras [admitir la ley de atracción]…": Leibniz a Hugony, 1714, citado en Jolley (1984), p. 65.
269 la palabra "China": Véase WoC, Introducción.
269 "poniéndoles al corriente de los verdaderos sistemas…": WoC, p. 116.
270 "intelectuales heterodoxos y ateos…": WoC, p. 127.
270 "pura necesidad": WoC, p. 128.
270 "sustancias espirituales": WoC, p. 114.
270 "Podría decirse que…": WoC, p. 96.
270 En otro lugar Leibniz describe a Averroes: *Teodicea*, sec. 9-10.
270 "ridiculizar el ridículo": WoC, p. 84.
271 Ruardus Andala: Para los comienzos de la historia del asunto Leibniz-Spinoza, véase Stein, p. 3 y sig.
271 "Aquí, como en otras partes, Leibniz cae en…": Russell, p.xi.
272 "Al contrario, es precisamente…": G iii.575; PPL, p. 1077.

16. El retorno de lo reprimido

276 "Quien afirme que Dios…": L 54.
276 "todo [está] dispuesto de antemano": G vi.107 y sig., 131.
276 "la decisión de Dios… es inmutable": G vi.445, vi.131, vi.390; GM iii.2, iii.534.
277 "parecen postular algo externo…": E I P33 Sch 2.
277 "*necesidad*, en asuntos filosóficos…": LCC, p. 99.
277 "La distinción que intenta establecer Leibniz aquí…": Lovejoy en Frankfurt, p. 320.
280 "tiene sus causas, pero dado que…": TI ii.482; también citado en Riley, p.77.
280 "los hombres creen ser libres…": E I Ap.
284 "Hay una contradicción…": Hegel, iii.342.
284 Russell alude a esta eventualidad: Russell, pp.38, 172.
285 "El placer no es más que el…": PPL, p. 335.
285 "Somos más felices cuanto más…": PPL, p. 431.
286 "Leibniz ya no muestra una gran originalidad…": Russell, p. 5.

17. El final de Leibniz

289 "diccionario vivo" y de "vestigio arqueológico": Müller, p. 186.
291 Sofía le echó en cara, medio en broma: Klopp ix.415.
291 "La gota no es más que un pretexto…meterse en todo": Müller, p. 343.

293 "Sufro de los pies de vez en cuando…": Du v.428.
294 "una especie de telescopio…": Jolley (1995), p. 467.
294 "En esta filosofía…": Euler, *Opera Omnia*, xi.305.
294 "todo el pasado, e incluso…": TI ii.553.
295 "Pero sería necesario…": PW, p. 184.
298 "La historia que me ha contado el paciente…": Citado en Guhrauer y en Ritter (1916).
298 El secretario, que más tarde escribió su versión: Para la cita completa, véase Hirsch .

18. La secuela

302 "Es posible sostener que…": Voltaire, *Oeuvres*, xxii.434.
303 Sólo recientemente han empezado: Véase especialmente Israel (2001).

Una nota sobre las fuentes

No reivindico ninguna originalidad en la interpretación de la filosofía de Spinoza, pero el lector ha de tener en cuenta que me he apartado un poco del punto de vista más general. En las historias contemporáneas de la filosofía, Spinoza tiende a ser presentado principalmente como un metafísico o "constructor de un sistema".Yo lo he presentado básicamente como un filósofo moral y político —un filósofo que desarrolló un sistema metafísico como un medio de expresión más que como un fin en sí mismo. En las historias de la filosofía desde Kant (incluyendo la mía, por cierto), Spinoza es generalmente clasificado como un "racionalista" (es decir, un filósofo que cree que el conocimiento proviene principalmente de la razón pura, por oposición a la experiencia sensorial). Junto con varios comentaristas recientes (véase Mason, por ejemplo), considero ahora que esta etiqueta es peor que inútil, Spinoza estuvo, en todo caso, más cerca de las posturas del empirismo radical. En sus encarnaciones más populares, Spinoza aparece normalmente como una figura de otro mundo, como un místico o como un "hombre ebrio de Dios", en palabras del crítico alemán Novalis. Si bien admito que este punto de vista revela un aspecto esencial de su carácter, creo que no logra en absoluto captar la lección central de su filosofía.

Según las versiones más ampliamente aceptadas de la historia de la cultura, Spinoza fue inmediatamente olvidado después de su muerte, y no volvió a ser leído hasta finales del siglo XVIII. Yo opino, en cambio, que Spinoza fue vivamente recordado por sus contemporáneos (Leibniz entre ellos) y ejerció, si bien de una forma clandestina, una gran influencia sobre ellos. En este punto tengo que reconocer una gran deuda con el reciente trabajo de Jonathan Israel, *Radical Enlightenment*, que recomiendo encarecidamente a aquellos lectores interesados en conocer mejor este período.

También Leibniz es clasificado normalmente como un "racionalista" y metido, por tanto, en el mismo saco que Spinoza. La etiqueta resulta apenas más esclarecedora en su caso que en el de Spinoza, y la idea de que estos dos filósofos tengan que clasificarse bajo una misma etiqueta me parece especialmente perversa. En la mayoría de versiones de la historia de la filosofía, Leibniz no consigue zafarse de la representación satírica que de él hizo Voltaire en su *Cándido*, en la forma del Dr. Pangloss, un risueño optimista que, ante los terremotos y otras calamidades, insiste en que todo va bien en el mejor de los mundos posibles. Yo he argumentado, por supuesto, que esta caricatura de Leibniz como una especie de metafísica Pollyanna es completamente superficial.

La cuestión definitoria respecto a cualquier interpretación de la filosofía de Leibniz, considerada independientemente de la de Spinoza, es si tiene que ser clasificada como una versión temprana de la filosofía "moderna", o como una versión muy tardía de la filosofía "medieval". Sostengo incondicionalmente el punto de vista de que el pensamiento de Leibniz debe considerarse como absolutamente moderno. Dicho esto, hago constar que su obra representa una especie de pensamiento moderno mejor descrito como "reactivo", en la medida en que implica un rechazo característicamente moderno de la modernidad en nombre de unos valores que supuestamente han sido mejor realizados, entre otros lugares, en el mundo medieval.

Por lo que respecta a la interpretación de la filosofía de Leibniz, el punto principal en el que difiero de la mayoría de comentaristas (aunque no de todos), por supuesto, es en el grado de importancia que yo asigno a su relación con Spinoza. Entre aquellos que se preocupan por estas cuestiones, la relación de Leibniz con su predecesor es un asunto particularmente problemático, y probablemente no es posible hacer ninguna afirmación significativa respecto al mismo que no suscite alguna forma de desacuerdo violento en algún u otro ámbito. Varios intérpretes creíbles mantienen que Leibniz era Leibniz antes de estudiar o de conocer a Spinoza, y siguió siéndolo después, y que, en consecuencia, el vínculo que los relaciona es filosóficamente intrascendente. Posiblemente la mayoría de observadores aceptan que Leibniz pasó por una fase en la que simpatizó con Spinoza con respecto a un conjunto particular de temas, tras lo cual siguió su propio camino independiente. Formo parte de la minoría que afirma que Spinoza fue la influencia dominante en la obra de madurez de Leibniz —aunque me apresuro a añadir que, a mi modo de ver, esta influencia fue abrumadoramente (y sin embargo problemáticamente) negativa, y que el último Leibniz nunca fue ciertamente un "spinozista" en ninguno de los sentidos normales del término. Creo ser el único en mantener que el encuentro físico entre los dos filósofos constituye un momento decisivo en el desarrollo filosófico de Leibniz, si bien no soy el único en situar un punto de inflexión significativo dentro del período de tres años que empieza con dicho encuentro.

* * *

El moderno debate sobre la relación entre Leibniz y Spinoza empieza propiamente con Stein (1890). En los años anteriores a su visita a La Haya, dice Stein, Leibniz estaba de acuerdo con Spinoza en todos los puntos esenciales de su filoso-

fía. En el período de dos o tres años posterior a La Haya, prosigue Stein, Leibniz empezó a alejarse lentamente de su mentor, si bien continuó "simpatizando con Spinoza". No fue hasta 1684, afirma, que Leibniz formuló su filosofía de madurez y llegó a admitir que no podía soportar a Spinoza.

El análisis de Stein llegó a ser muy influyente, y es citado favorablemente por Russell, entre otros. Lamentablemente, Stein no tuvo a su disposición una colección completa de las obras de Leibniz, y la fuerza de una parte de sus conclusiones palidece a la luz de las pruebas actualmente disponibles. Si bien Leibniz encontró obviamente algo intrigante en el pensamiento de Spinoza durante el período anterior a su encuentro, simplemente no es cierto que los dos filósofos estuvieran de acuerdo sobre las cuestiones esenciales de la filosofía. Es incluso menos cierto afirmar que Spinoza esperó hasta los treinta y ocho años para presentar algunas de las ideas centrales de su filosofía de madurez. La descripción que hace Stein del período 1677-1679 como "de relación amistosa con Spinoza" parece particularmente inadecuada: fue la época en que Leibniz describía a Spinoza en sus propias notas como "sinuoso" y "oscuro", entre otros apelativos, independientemente de lo que dijera a sus corresponsales.

Friedmann (1946; 1962) corrigió muchos de los errores del relato de Stein y dejó resuelto el tema a satisfacción de muchos estudiosos. Friedmann mantiene que Leibniz desarrolló las ideas centrales de su filosofía antes de conocer a Spinoza y que vio a Spinoza principalmente a través del prisma parcialmente distorsionador de sus propios intereses e ideas preconcebidas. La relación entre los dos, concluye por tanto Friedmann, es intrascendente: Leibniz "nunca fue un spinozista". Recientemente, Christia Mercer ha defendido indirectamente la misma idea. A partir de un estudio exhaustivo de las obras filosóficas tempranas de Leibniz, Mercer concluye que su sistema metafísico existía ya como prototipo antes de establecer ningún contacto con Spinoza o con sus escritos; por consiguiente, afirma, Spinoza no podía haber influido demasiado en su pensamiento.

Un problema importante de la línea de interpretación que sigue Friedmann (y por extensión Mercer) es que el propio Leibniz no parece haber estado de acuerdo con ella. En el famoso comentario incluido en los *Nuevos Ensayos*, después de todo, Leibniz hace que su portavoz Teófilo confiese que "en otro tiempo yo mismo fui un poco demasiado lejos y empecé a inclinarme del lado de los spinozistas". Friedmann aborda esta inoportuna prueba argumentando que Leibniz atribuye al personaje ficticio Teófilo un pasado filosófico que no era el suyo propio. Pero esto no puede ser: en el prefacio a los *Nuevos Ensayos*, Leibniz dice explícitamente que ha elegido expresar sus propias opiniones a través de Teófilo, y tenía por costumbre usar portavoces imaginarios para que formulasen opiniones que él mismo sostenía sin ninguna clase de reserva o de ironía. Parece que, en su afán por refutar a Stein, Friedmann se pasa de la raya, y por ello le resulta imposible explicar cómo es que el propio Leibniz creía que había estado peligrosamente a punto de caer en el spinozismo.

En mi opinión, Friedmann corrige efectivamente los importantes problemas de hecho que hay en el relato de Stein; pero su propio relato se queda corto porque no consigue explicar algunas de las concepciones filosóficas que, irónicamente, com-

parte con Stein. Ambos críticos asumen, por decirlo de una forma en cierto modo algo críptica, que la filosofía leibniziana es una cosa y la spinozista otra. Esto es, los dos imaginan que el sistema filosófico de Leibniz es una sustancia sencilla e idéntica a sí misma, como un compuesto químico, y que resulta ser muy diferente de la sustancia de Spinoza. O bien apareció antes de establecer contacto con Spinoza, en cuyo caso no tiene nada que ver con el spinozismo, como sostiene Friedmann, o apareció después, en cuyo caso cabe la posibilidad de una influencia, como aduce Stein.

Pero, a decir verdad, la filosofía de Leibniz nunca fue una cosa sencilla. Fue un amasijo de posiciones, tropos y reacciones estereotipadas que evolucionó con el tiempo. No constituye ningún desaire hacia el gran filósofo —ni nos obliga a adherirnos al idealismo dialéctico— reconocer que su "sistema" filosófico nunca fue algo simple y totalmente idéntico a sí mismo. Esto es especialmente cierto de su obra temprana. Muchas de las ideas centrales de la filosofía de madurez de Leibniz —cuando se formulan en términos muy abstractos, como el principio de la individualidad, el principio de la armonía preestablecida, etc.— pueden encontrarse de forma embrionaria en sus primeros trabajos. Pero hay también otros muchos embriones en las obras tempranas de Leibniz. Efectivamente, si Leibniz hubiese sido despedido de su posición como cortesano y más tarde se hubiese convertido en un spinozista amargado, no cabe duda de que los estudiosos hubieran sido capaces de demostrar que había sido un spinozista antes de conocer a Spinoza. No existe una síntesis universal y coherente de las posturas filosóficas de Leibniz en sus escritos tempranos, por la simple razón de que dicha síntesis no existía en su mente. Incluso su obra madura, por otra parte, no llega a ser completamente autosuficiente, y sin una vigilancia constante tiende a deslizarse hacia posturas cuasi-spinozistas.

Esta desunión inherente del pensamiento de Leibniz es, creo yo, clave para llevar la comprensión de su relación con Spinoza más allá del nivel de análisis proporcionado por Stein y Friedmann. Es demasiado simple, por un orden de magnitud, decir con Stein que Leibniz era un spinozista, o decir, con Friedmann, que nunca lo fue. La verdad es que, antes de saber nada de Spinoza, Leibniz estaba en contra de Spinoza; y sin embargo, al mismo tiempo, también tenía un lado spinozista. El encuentro con Spinoza fue decisivo para su desarrollo filosófico porque le obligó a hacer frente a esta división dentro de su propio pensamiento. Spinoza le planteó un problema a cuya resolución dedicó muchos de sus trabajos filosóficos, a saber, el de cómo eliminar al peligroso spinozista que había en su interior. De no haber existido el escarceo con Spinoza, Leibniz no hubiese dejado de ser un pensador conservador; pero tampoco habría sido un pensador esencialmente moderno, y su filosofía no hubiese dado lugar a la forma reactiva de la modernidad. Para hacer un poco más complicada a una historia que ya lo es de por sí: resulta bastante plausible afirmar que, antes, después y durante su encuentro, Leibniz era profundamente antispinozista, superficialmente antispinozista, y profundamente spinozista, todo al mismo tiempo. Lo único que no puede decirse, a mi modo de ver, es que, para Leibniz, Spinoza no era importante.

Me queda por reconocer mi deuda con las fuentes sobre la vida de Spinoza. Todas las biografías de Spinoza empiezan con una queja relativa a lo poco que sabemos de su vida. Dado que este punto ya ha sido señalado muchas veces, me

conformo simplemente con repetirlo aquí: sabemos muy pocas cosas de la vida de Spinoza. Virtualmente todas las fuentes originales de cualquier biografía de Spinoza —incluyendo las obras de Lucas, Colerus y Bayle— están recopiladas en un delgado volumen: Freudenthal (1899). Entre las obras más recientes, Nadler (1999) es la biografía de referencia. Nadler (2003) también ofrece una fascinante visión de la vida en la comunidad judía de Amsterdam que produjo a Spinoza.

Bibliografía

Fuentes primarias

Para las citas de las obras de Spinoza he usado abreviaturas estándar. El significado de las abreviaturas resulta obvio simplemente echando un vistazo a los títulos de sus obras completas (por ej., "TTP" significa *Tractatus Theologico-Politicus*, y "E I P16" se refiere a la *Ética*, Parte I, Proposición 16). Nótese que L se refiere a "Letters" (cartas). He usado, con ligeras modificaciones, la traducción inglesa de Shirley.

Opera, segunda ed. Edición de Carl Gebhart. 4 vols. Heidelberg: C.Winters, 1972. (ed. original Heidelberger Akademie, 1925).
Spinoza: The Collected Works. Edición de Edwin Curley. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1985.
Spinoza, Complete Works. Edición de Michael Morgan. Traducción de Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett, 2002.

La edición estándar, de referencia, de las obras completas de Leibniz es la de la Berlin Akademie. La Akademie calcula, sin embargo, que necesitará otros cien años más o menos para completar su edición, por lo que los investigadores tienen que basarse en otras varias ediciones de las obras de Leibniz. He usado las siguientes abreviaturas en las notas:

A *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*. Editadas por la Akademie der Wissenschaften, Berlin. Akademie Verlag, 1923.

Du *Leibniz: Opera Omnia*. Edición de L.Dutens. 6 vols. Reimpresión, Hildesheim, Olms, 1989.
G *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*. Edición de C.I.Gerhardt. 7 vols. Reimpresión, Hildesheim, Olms, 1965.
GM *Mathematische Schriften*. Edición de C.I.Gerhardt. 7 vols. Reimpresión, Hildesheim, Olms, 1962.
Klopp *Die Werke von Leibniz*. Edición de O.Klopp, 1 vol. Reimpresión, Hildesheim, Olms, 1970.
TI *Textes inédits*. Edición de Gaston Grua. 2 vols. New York: Garland, 1985.

Los lectores de lengua inglesa que quieran acceder a los textos principales de Leibniz no tienen por qué someterse a esta avalancha de obras escogidas, pues tienen a su alcance diversas ediciones. Siempre que ha sido posible, me he referido a ellas en las notas con las abreviaciones siguientes:

DSR *The Yale Leibniz. De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676*. Traducción de G.H.R.Parkinson. New Haven: Yale University Press, 1992.
LCC *The Leibniz-Clarke Correspondence*. Edición de H.G. Alexander. Manchester: Manchester University Press, 1956.
LoC *The Yale Leibniz. The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*. Edición de Richard T.W.Arthur. New Haven: Yale University Press, 2001.
PE *Philosophical Essays*. Edición de Roger Ariew y Daniel Garber. Indianapolis: Hacket, 1989.
PPL *Philosophical Papers and Letters*. Edición de Leroy E. Loemker. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
PT *Philosophical Texts*. Edición de R.S. Woolhouse y Richard Franks. Oxford: Oxford University Press, 1998.
PW *Political Writings*. Edición de Patrick Riley. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
Theodicy Theodicy. Edición de Austin Farrer. Traducción de E.M.Huggard. Chicago: Open Court, 1990.
WoC *Writings on China*. Edición de Daniel J.Cook y Henry Rosemont Jr. Chicago: Open Court, 1994.

Fuentes secundarias

Adams, Robert Merrihew. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
Aiton, E.J. *Leibniz: A Biography*. Boston: A.Hilger, 1985.
Allison, Henry E. *Benedict de Spinoza: An Introduction*. New Haven: Yale University Press, 1987.

Bagley, Paul J., ed. *Piety, Peace, and the Freedom to Philosophize*. Boston: Kluwer, 1999.
Balibar, Etienne. *Spinoza et la politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.
Barber, W.H. *Leibniz in France: From Arnauld to Voltaire*. Oxford: Oxford University Press, 1955.
Baruzzi, Jean. *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*. Paris: Alcan, 1907.
Bayle, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. 3 vols. Rotterdam, 1702.
Beck, Lewis White. *Early German Philosophy*. Bristol: Thoemmes, 1996.
Belaval, Yvon. *Leibniz: De l'age classique aux lumières, lectures leibniziennes*. Paris: Beauchesne, 1995.
Bell, Arthur Ernest. *Christian Huygens and the Development of Science in the Seventeenth Century*. London: E.Arnold, 1947.
Bennett, Jonathan. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1984.
Bernard, Leon. *The Emerging City: Paris in the Age of Louis XIV*. Durham: Duke University Press, 1970.
Bossuet, Jacques-Bénigne. *Politics Drawn from the Very Words of the Holy Scripture*. Traducción de Patrick Riley. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
Bouveresse, Renée. *Spinoza et Leibniz*. Paris: J.Vrin, 1992.
Brooks, Richard A. *Voltaire and Leibniz*. Ginebra: Librairie Droz, 1964.
Brown, Stuart, ed. *The Young Leibniz and His Philosophy, 1646-1676*. Boston: Kluwer, 1999.
Bunge, Wiep van. *From Stevin to Spinoza*. Leiden: Brill, 2001.
Bunge, Wiep van, y Wim Klever, eds. *Disguised and Overt Spinozism Around 1700*. Leiden: Brill, 1996.
Cassirer, Ernst. *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 1979. [Trad. cast. *La filosofía de la Ilustración*. FCE 1993]
Centro Fiorentino di Storia e Filosofia. *The Leibniz Renaissance: International Workshop*. Florencia: L.S.Olschki, 1989.
Clark, Ronald W. *Einstein: The Life and Times*. New York: World, 1971.
Clarke, Samuel. *A Demonstration of the Being and Attributes of God: More Particularly in Answer to Mr.Hobbs, Spinoza and Their Followers*. Edición de E.Vailati. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
Condillac, Etienne Bonnot de. *Les Monades*. Oxford: Voltaire Foundation, 1980.
Cristofolini, Paolo, ed. *L'Heresie spinoziste. La discussion sur le Tractatus theologico-politicus, 1670-1677*. Amsterdam: Holland University Press, 1995.
Cubitt, Heather. *Holland in the Time of Rembrandt*. London. Longman, 1971.
Curley, Edwin. *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
Curley, Edwin, and Pierre-François Moreau: *Spinoza: Isues and Directions.* Leiden: Brill, 1990.
Cutler, Alan. *The Seashell and the Mountaintop*. New York: Dutton, 2003.
Damasio, Antonio. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando: Harcourt, 2003. [Trad. cast. *En busca de Spinoza*. Crítica 2005]
Delahunty, R.J. *Spinoza*. Boston: Routledge, 1985.
Deleuze, Gilles. *Le Pli: Leibniz et le baroque*. Paris: Editions de Minuit, 1988.

—. *Spinoza: Philosophie practique*. Paris: Editions de Minuit, 1981.
Durant, Will and Ariel. *The Age of Louis XIV*. New York: Simon & Schuster, 1963.
Eliot, T.S. *Knowledge and Experience in the Philosophy of F.H.Bradley*. New York: Farrar Straus & Giroux, 1964.
Fischer. *Geschichte der neuen philosophie*. Heidelberg: C.Winter, 1897-1904.
Fleckenstein, J.O. *G.W. Leibniz: Barock und Universalismus*. Munich: Thun, Ott, 1958.
Frankfurt, Harry G., ed. *Leibniz: A Collection of Critical Essays*. Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1972.
Fredenthal, Jacob. *Die Lebensgeschicte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtliche Nachrichten*. Leipzig: Leipzig Veit & Comp., 1989.
Friedman, Georges. *Leibniz et Spinoza*. Paris: Gallimard: 1962 (1ª ed., 1946).
Garrett, Don. *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
Gaukroger, Stephen. *Descartes: An Intellectual Biography*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
Gebhardt, Carl. "Rembrandt und Spinoza". *Kantstudien* 32 (1927): 161-81.
Giraffi, Alessandro. *An Exact Historie of the Late Revolutions in Naples*. London, 1650.
Goetschel, Willi. *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine*. Madison: University of Wisconsin Press, 2004.
Grell, Ole Peter, and Ray Porter, eds. *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
Guhrauer, Gottschalk Eduard. *Gottfried Wilhelm, Freiherr v. Leibniz. Eine Biographie*. 2 vols. Breslau: F.Hirt, 1846.
Gullan-Whur, Margaret. *Within Reason: A Life of Spinoza*. London: Jonathan Cape, 1998.
Hall, A. Rupert. *Isaac Newton: Adventurer in Thought*. Oxford: Blackwell, 1992.
—. *Philosophers at War: The Quarrel Between Newton and Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
Hampshire, Stuart. *Spinoza*. New York: Penguin, 1987.
Harris, Errol E. *The Substance of Spinoza*. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1995.
Hart, Allan. *Spinoza's Ethics Parts I and II: A Platonic Commentary*. Leiden: Brill, 1983.
Hazard, Paul, *The European Mind, 1680-1715*. London: Hollis & Carter, 1953.
Hegel, G.W.F. *Lectures on the History of Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1990. [Trad. cast. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal* Alianza Ed. 2004]
Hirsch, Eike Christian. *Der berühmte Herr Leibniz: Eine Biographie*. Munich: C.H.Beck, 2000.
Hofmann, Joseph E. *Leibniz in Paris, 1672-1676: His Growth to Mathematical Maturity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
Huizinga, Johann. *Dutch Civilisation in the Seventeenth Century*. New York: Frederick Unger, 1968.
Israel, Jonathan I. *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

—. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Jacob, A. *Henry More's Refutation of Spinoza*. Hildesheim: Olms, 1991.

Jolley, Nicholas. *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Jolley, Nicholas, ed. *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Jordan, G.J. *The Reunion of the Churches: A Study of G.W.Leibniz and His Great Attempt*. London, 1927.

Kashap, S. Paul, ed. *Studies in Spinoza*. Berkeley: University of California Press, 1972.

Kulstad, Mark. *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*. Munich: Philosophia Verlag, 1991.

Lindo, E.H. *The History of Jews of Spain and Portugal*. 1848. Reimpresión, New York: Burt Franklin, 1970.

Lister, Martin. *A Journey to Paris in the Year 1698*. Edición de Raymond Phineas Sterns. Champaign: University of Illinois Press, 1967.

Loemker, Leroy E. *Struggle for Synthesis. The Seventeenth-Century Background of Leibniz's Synthesis of Order and Freedom*. Cambridge, Mas.: Harvard University Press, 1972.

Lough, John. *Locke's Travels in France, 1675-79. France Observed in the Seventeenth Century by British Travelers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Malebranche, Nicolas. *Dialogues on methaphysics and Religion*. Edición de N. Jolley. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Mason, Richard. *The God of Spinoza: A Philosophical Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Meinsma, Koenraad Oege. *Spinoza et son cercle*. Traducción de S.Rosenberg y J.P. Osier. Paris: J. Vrin, 1983.

—. *Spinoza und sein Kreis: Historisch-kritische Studien uber hollandische Freigeister*. Berlin: K.Schnabel, 1909.

Mercer, Christia. *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Meyer, R.W. *Leibniz and the Seventeenth Century Revolution*. Cambridge: Bowes & Bower, 192.

Montag, warren, and Ted Stolzde, eds. *The New Spinoza*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Moreau, Pierre-François. *Spinoza: L'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

Müller, Kurt, and Gisela Krönert. *Leben und Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz: Eine Chronik*. Frankfurt: Klostermann, 1969.

Nadler, Steven. *Malebranche and Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

—. *Rembrandt's Jews*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

—. *Spinoza. A Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. [Trad. cast. *Spinoza*. Acento Editorial 2004]

Nadler, Steven, and Daniel Garber. *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. Ox-

ford: Oxford University Press, 2003.
Nietzsche, F.W. *Werke*. Edición de Karl Schlechter. Frankfurt: Ullstein, 1969.
Oldenburg, Henry. *The Correspondence of Henry Oldenburg*. Edición de A.R. y de M.B.Hall. 13 vols. Madison: University of Wisconsin Press, 1965-.
Orléans, Charlotte-Elisabeth d'. *Lettres de Madame Palatine*. Paris: Le Club, 1961.
Price, J. L. *Culture and Society in the Dutch republic During the Seventeenth Century*. London: Batsford, 1974.
Raphael, Chaim. *The Sephardi Story*. London: Valentine Mitchell, 1991.
Rescher, Nicholas. *The Philosophy of Leibniz*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1967.
Rhys, H.H., ed. *Seventeenth Century Science and Arts*. Princeton: Princeton University Press, 1961.
Riley, Patrick. *Leibniz's Universal Jurisprudence*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.
Robinet, Andre. *G.W. Leibniz: Iter Italicum*. Florence, 1988.
Russell, Bertrand. *The Philosophy of Leibniz*. 1900. reimpresión, London: Routledge, 1992.
Rutherford, D. *Leibniz and the Rational order of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
Sauval, Henri. *Histoire et recherches de antiquités de la ville de Paris*. 3 vols. Paris, 1724.
Schama, Simon. *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*. New York: Knopf,1987.
Siebrand, H.J. *Spinoza and the Netherlanders: An Inquiry into the Early Reception of His Philosophy of Religion*. Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1984.
Sleigh Jr., R.C. *Leibniz and Arnauld: A Commentary on Their Correspondence*. New Haven: Yale University Press, 1990.
Steenbakkers, Piet. *Spinoza's Ethica from Manuscript to Print*. Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1994.
Stein, Ludwig. *Leibniz und Spinoza: Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie*. Berlín: George Reimer, 1890.
Strauss, Leo. *Spinoza's Critique of Religion*. New York: Schocken, 1965.
Studia Leibnitiana. Supplementa sviii (1978), *passim*. Esp. G.H.R. Parkinson, "Leibniz's Paris Writings in Relation to Spinoza", pp. 73-89.
Temple, Sir William. *Observations upon the United Provinces of the Netherlands.* Edición de Sir George Clark. 1673. Reimpresión, Oxford: Clarendon Press, 1972.
Totok, Wilhelm, y Carl Haase. *Leibniz: sein Leben, seine Werken, seine Welt*. Hanover: Verlag für Literatur, 1966.
Tschirnhaus, Walter Ehrenfried von. *Medicina mentis et corporis*. 1695. Reimpresión, Hildesheim: Olms, 1964.
Vailati, Ezio. *Leibniz and Clarke: A Study of Their Correspondence*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
Valentiner, Wilhelm Reinhold. *Rembrandt and Spinoza*. London: Phaidon Press, 1957.
Walther, Manfred. *Das Leben Spinozas: Eine Bibliographie*. Hanover: Uni-Verlag Witte, 1996.
Weber, Theodor Hubert. *Spinozae atque Leibnizii philosophiae, ratione habita libri, cui*

nomen est "Refutation inedited de Spinoza". Bonnae, formis C. Georgi, 1858.
Westfall, Richard S. *Science and Religion in Seventeenth Century England*. New Haven: Yale University Press, 1958.
—. *The Life of Isaac Newton*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
Wilson, Catherine. *Leibniz's Metaphysics*. Manchester: Manchester University Press, 1989.
Wolfson, H.A. *The Philosophy of Spinoza*. 2 vols. 1934. Reimpresión, Cambridge, mass.: Harvard University Press, 1983.
Woolhouse, R.S. *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Sevententh-Century Metaphysics*. London: Routledge, 1993.
Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza and Other Heretics*. 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1989.
Zumthor, Paul. *La vie quotidienne en Holland. Paris: Hachette, 1960.*

Agradecimientos

Quiero dar las gracias al personal de los centros de investigación en los que he trabajado durante la preparación de este libro, entre ellos las bibliotecas de Nueva York, la New York Public Library, la Burke Library de la Union Theological Seminary, la Biblioteca del Congreso, la British Library, la London Library y la Biblioteca Real de La Haya. También quiero dar las gracias a los muchos participantes en la Conferencia sobre el joven Leibniz celebrada en la Universidad de Rice en abril de 2003, y a la que tuve ocasión de asistir. Finalmente, tengo una deuda de gratitud con Alane Mason, mi editora, por sus minuciosas y perspicaces correcciones y también por su entusiasmo por el tema; con Andrew Stuart, mi agente, que dio su apoyo a la idea incluso cuando solamente ocupaba medio folio, con Richard Kaye por sus útiles comentarios sobre los primeros borradores; con Charles Gillispie, por sus sabias palabras; y con Katherine, mi mujer, en igual medida por sus comentarios sobre el texto y por su paciencia.

Índice

Academia de las Ciencias, propuesta de Leibniz para 200, 220, 228
Acta eruditorum 265,267
actividad, principio de (en Leibniz) 52, 81, 82, 194
actividades y teorías políticas:
  de Leibniz 78, 80, 296
  de Spinoza 100-106
alma (noción en Leibniz) 260-270
alquimia 46, 124, 148, 298
Altdorf, Universidad de 47
amistad 66-7
amor (en la teoría de Spinoza) 172
amor intelectual a Dios (noción de Spinoza) 175, 177, 179
amor propio (autoestima):
  en Leibniz 197
  en la teoría de Spinoza 172,173
Amsterdam 19, 21-23
  comunidad judía de 24-28
  Leibniz en 188
  librerías de 28
  traslado de la familia de Spinoza a 21
Andala, Ruardus 271
Aniello, Tommaso (Masaniello) 95-97
argumento del diseño 244
armonía preestablecida (concepto de Leibniz) 243-246, 271, 280-281, 284, 287, 302, 324
Arnauld, Antoine 85, 86, 90, 91, 108, 109, 112, 114, 116, 123, 139, 141, 151, 223, 229, 256, 257, 259, 279,
El arte de las combinaciones (Leibniz) 44, 78
ateísmo 73, 99, 103, 104, 111, 150, 207, 214, 219, 225, 255, 264, 270, 279, 287, 302
atracción, retórica de la 115
autoconocimiento (en la filosofía de Spinoza) 175
Averroes 77, 270
Barberini, Francesco 211

Bayle, Pierre 67,104
Beck, Lewis White 40, 116
Berkeley, George 303
Berlín, Leibniz en 290
Biblia: 25, 26, 29, 30, 35, 69, 82, 99, 100, 156
  Leibniz y la 112
bien:
  en la filosofía de Leibniz 76, 92, 233
  en la filosofía de Spinoza 58, 64, 161, 173, 176, 231
bienaventuranza, noción de (Spinoza) 175, 176
Blijenburgh, Willem van 68-70, 127, 161, 198
Bodin, Jean 182
Boineburg, Johann Christian von 48-51, 75, 80, 85, 110, 116, 117, 134, 135, 139, 142
Bonnet, Charles 294
Bossuet, Jacques-Bénigne 257-260
Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad (Spinoza) 98, 165, 171
Brinon, Marie de 258, 259
Browne, Edward 119
Bruno, Giordano 237
burbujas del mundo, teoría de las 87
Burgh, Albert 212
Cábala, relación de Spinoza con la 176
cálculo:
  disputa Leibniz-Newton sobre el 88, 186, 266-268
  versión de Leibniz del 12, 44, 45, 87,148-150, 253, 265
  versión de Newton del 265-266
característica universal (idea de Leibniz) 45, 79, 88
caridad:
  en la filosofía de Leibniz 76, 80, 106, 112, 217, 259, 297
  en la filosofía de Spinoza 106, 112-113, 176
casa de Brunswick, historia de Leibniz de la 251,289-292
castigo corporal 222
catolicismo:
  crítica de Koerbagh al 98
  crítica de Spinoza al 100
  Leibniz y el 50, 80, 257-260
  y la Guerra de los Treinta Años 39
  y la publicación de las obras póstumas de Spinoza 211-212
causa inmanente (noción de Spinoza) 158, 182,234
causa transitiva (noción de Spinoza) 156
causalidad en la metafísica de Spinoza 158, 160, 233-234
Chappuzeau, Samuel 132
Charinus (personaje del diálogo de Leibniz) 149, 187
Chevreuse, Duque de 139
China 252, 269-270
ciencia:
  en la filosofía de Descartes 162
  en la filosofía de Leibniz 249
  en la República holandesa 22
  y la creencia en Dios 156, 178
Ciudad de Dios 244-245, 269, 283, 295, 297
claridad, preocupación de Leibniz por la 78
Clarke, Samuel 245, 267, 277, 293
Colerus 25, 29, 32, 37, 60-62, 65, 96, 97
  y la muerte de Spinoza 205-208, 224
Colbert, Jean-Baptiste 90, 132, 139, 144, 150, 152
comercio en la teoría política de Spinoza 102
comercio exterior de la República holandesa 23
comunidad judía:
  alejamiento de Spinoza de la 30-32
  en Amsterdam 21-23
  en España y Portugal 19
  expulsión de Spinoza de la 35
conatus 172, 173, 285
conciencia, libertad de 99, 101
Condé, Le Grand (Príncipe Luis II de Borbón) 120, 121, 224

conocimiento (en la filosofía de Spinoza) 58, 175
Consideraciones sobre la cuestión de la sucesión inglesa (Leibniz) 264
contemplación 58, 63
contemptu mundi 56
contingencia en la filosofía de Spinoza 159, 160
contrato social 101
conversos 20
Copernicus, Nicolaus 162
cosmología 234
Crafft, Johann Daniel 212
criaturas en la metafísica de Spinoza 155
cristianismo:
  actitud de Spinoza hacia el 68
  respaldo de Leibniz al 79-80
cuerpo:
  en la metafísica de Spinoza 155, 165-170
  en la teoría de Leibniz 182, 184, 191
  teoría de Descartes sobre el 162, 163
  véase también problema mente-cuerpo
deconstrucción 83, 283, 287, 305
democracia, defensa de Spinoza de la 15, 101
Demostraciones católicas (Leibniz) 50, 75, 80, 82, 229
derechos individuales (en la teoría política de Spinoza) 100,101
Descartes, René 29, 30, 87, 155, 162, 165
opinión de Leibniz sobre 81, 86, 155, 186, 194, 210, 218, 219, 225, 241, 303
  opinión de Spinoza sobre 68, 107, 164, 167, 303
determinismo 159, 160, 280, 285
Diderot, Denis 12
Dillinger, Wilhelm 137
Dios:
    concepto de Leibniz de 14, 16, 81, 83, 89, 113, 182-184, 188-192, 203, 204, 214, 217, 276, 278-287
    concepto de Spinoza de 15, 30, 31, 35, 36, 68, 73, 112, 150, 155-162, 175-179, 182, 231, 247, 262, 276, 277, 279,
    en el sistema de Malebranche 164
    noción de Koerbach de 98
    teoría de Descartes sobre 219
Dios trascendente (concepto de Leibniz) 234
Discurso de Metafísica (Leibniz) 229, 232, 256
dolor 172, 293
dualismo 162, 163
    véase también problema mente-cuerpo
Eckhart, Johann Georg von 45-46, 78, 82, 112,135,135,147,194, 197, 291, 299, 300
El conocimiento de Dios y el culto divino afirmado frente a los ultrajes del ateísmo (Blijenburgh) 69
Elementa Iuris Naturalae (Leibniz) 89
emociones en Spinoza, teoría de las 171-74
empirismo 303
  de Leibniz 260-261
  de Spinoza 159, 170
empirismo radical 170, 321
Enden, Clara Maria van den 28, 29, 62
Enden, Frans van den 28-29, 122-26, 152, 224
Ensayo sobre el entendimiento humano (Locke) 260-62
Epicuro 49,58, 65, 77, 195
epistemología, *véase* conocimiento
Ernesto Augusto, duque de Hanover 220, 228, 251
Estado del bienestar (Leibniz) 80, 92, 202
Estado secular:
  en la teoría política de Spinoza 102,103, 245
y creencia en Dios 156
estoicos 174
ética en el sistema de Leibniz 286
Ética (Spinoza) 11-13, 37, 58, 63, 70, 101, 105, 124, 126, 155, 159, 161, 172, 175, 176, 181, 182, 189, 196, 204, 214, 215, 237, 285, 286
Eugenio, príncipe de Saboya 293
Euler, Leonhard 294

existencia 159
experiencia sensorial 175
extensión 166, 185
falogocentrismo 305
fatalismo 279
Fatio de Duillier, Nicolas 266
Federico el Grande 253, 294
felicidad:
en la filosofía de Leibniz 246, 247, 285, 286
en la filosofía de Spinoza 56-59, 171-176, 178, 214, 305, 306
Feynman, Richard 156
Filaletes (personaje del ensayo de Leibniz) 260
filosofía cartesiana, *véase* Descartes, René
filosofía de la filosofía:
en Leibniz 75, 78, 81, 88, 92, 190
en Spinoza 56
filosofía esotérica y exotérica (en la teoría política de Spinoza) 105
filosofía leibniziano-wolfiana 302
filosofía moral, obra de Leibniz en 89
filosofía reactiva (Leibniz) 84, 287
Fontenelle, Bernard le Bovier de 89, 90, 300
Frankfurt, traslado de Leibniz a 48
Galileo 156, 162
Gallois, Abbé 139, 144, 193, 194, 212, 224
Gent, Pieter van 123, 124, 208
Graevius, Johan Georg 108, 109, 113, 121
gravedad, ley de la 267,268
Grimaldi, Claudio 269
Grimmelshausen, Hans Jacob Christoph von 39
Guerra de los Treinta Años 39-41
Guillermo de Orange 120
Handel, George Friderich 232
Hanover, Duque de (Johann Friedrich) 49, 79, 91, 93, 134, 140-142, 146, 149, 185, 192, 193, 201, 202, 212
Hanover, Duque y Elector de (Ernesto Augusto) 220, 228, 251, 252, 263, 289
Hanover, Duque y Elector de (Georg Ludwig), *véase* Jorge I, rey de Inglaterra
Hanover, Duquesa y Electora de (Sofía) 252, 257, 258, 259, 263, 290, 291
Haya, La 12-17, 59, 65, 67, 96, 97, 119-127
Hegel, George Wilhelm Friedrich 13, 159, 178, 246, 283, 303, 304
Heidegger, Martin 304
Heráclito 64
Herder, Johann Gottfried 271
Hessen-Rheinfels, Conde Ernst von 221, 230, 256
Hirsch, Eike 114
Historia de la casa de Brunswick (Leibniz) 291
Hobbes, Thomas 86, 101, 102, 110, 112, 255
Holten, Albert van 111
honor:
anhelo de Spinoza por el 106
noción de Spinoza del 66, 67
Hooke, Robert 87, 140
Hudde, Johannes 188
Huet, Obispo Pierre-Daniel 103, 139, 185
hugonotes 257, 259
humanismo, compromiso de Leibniz con el 92
Hume, David 170, 303
humildad (en la teoría de Spinoza) 172
Huygens, Christiaan 22, 36, 61, 139, 141, 144, 150, 186
Iglesia Reformada, crítica de Koerbagh de la 98
igualitarismo en Leibniz, teoría del, 244
imperio de la razón, noción de Leibniz del 80, 296
inmortalidad:
argumentos de Leibniz a favor de la 81, 184, 187, 217, 244, 282, 287
en la teoría de Descartes 163
noción de Spinoza de la 30, 31, 170, 175, 176, 223, 246
y la física newtoniana 268
inconsciente (idea de Spinoza) 170
individualidad (idea de Leibniz) 113, 282
Inquisición española 20

Inquisición portuguesa 20
intelecto (en la teoría de Spinoza) 175
interés propio:
en Leibniz 249, 297
en la teoría política de Spinoza 101, 102, 106, 174-176
intuición (en la filosofía de Spinoza) 175
investigaciones matemáticas de Leibniz 148-151
Jelles, Jarig 28 61, 65, 188
Johann Friedrich, Duque de Hanover *véase* Hanover, Duque de
Jorge I, rey de Inglaterra (Georg Ludwig, Duque y Elector de Hanover) 252, 289-292
jurisprudencia, Leibniz y la 44, 45, 89, 143
Justel, Henri 214
justicia:
en la filosofía de Leibniz 76, 80, 218, 244
en la teoría política de Spinoza 101, 103
Kant, Immanuel 244, 303, 304, 321
Kerkering, Thomas 62
Koerbagh, Adriaen y Johannes 98, 99, 104
laberinto del continuo (concepto de Leibniz) 88, 150
Lange, Joachim 271
La religión de los holandeses (Stouppe) 121
Lavedan, Pierre 133
La Verdad de la Religión Cristiana y la Autoridad de las Sagradas Escrituras afirmada frente a los Argumentos del Impío, o una Refutación del Blasfemo Libro titulado "Tractatus Theologico-Politicus (Blijenburgh) 70
Leeuwenhoek, Antoni von 22, 184, 188, 238
Leibniz, Anna Catharina (hermana de Gottfried) 41, 117
Leibniz, Friedrich (padre de Gottfried) 41, 42
Leibniz, Gottfried Wilhelm:
amistades de 139-140, 251-252
apariencia de 12, 135, 136, 253, 288
ataque a Descartes de 210
autovaloración de 88-90, 141, 142
búsqueda de prestigio en 85-86
capacidad para estudiar y trabajar de 147, 148, 252, 253
como ecléctico conciliador 78
como genio universal 98
como hedonista de la mente 136
como omnimaníaco 90, 252, 253
como pro-Hobbes 111
credo de 216,217
educación y desarrollo intelectual de 42-44, 47
en Amsterdam 188
en Berlín 289
en Frankfurt 49
en Hanover 200, 201
en Londres 140, 185, 186
en Mainz 50, 51-86
en París 117, 118, 130, 133-153, 183-185
en Viena 290-292
escritos de 13, 75
estudios matemáticos de 149-151
familia de 41-45
fascinación por los misterios en 147, 149
filosofía reactiva de 84, 288
influencia de 302-304
inventos de 79, 90, 91, 202
motivos últimos de 115, 116
muerte, funeral y tumba de 298-300
multiplicidad de 116
nacimiento y bautismo de 40-41
objetivos y ambiciones de 77, 87, 180
optimismo en 225, 295, 296
personalidad y carácter de 45, 52, 53, 194-196, 250, 296, 306
pesimismo en 296
plagio atribuido a 266, 271, 280
preocupaciones económicas de 144-146, 199-202, 228, 251, 252, 256, 289, 291-293, 298
salud y dolencias de 254, 255, 293
sensibilidad legalista de 82, 249
seudónimos de 50, 78
sexualidad de 137-138
sobre Spinoza como judío 36, 195

sobre Spinoza como pulidor de lentes 60
viajes de 252
y el caso van den Enden 123
y el entretenimiento público 136, 137
y la alquimia 48, 124, 298
y la aristocracia 253
y la filosofía secreta de la totalidad de las cosas 224
y la genealogía de Brunswick 251, 289, 290
y la libertad en Holanda 21
y la muerte de Spinoza 208, 209
y la obra póstuma de Spinoza 209, 211, 213, 214
y la política eclesiástica 50, 78, 79
y la vida de la mente 139
y los intereses económicos holandeses 23
y Oldenburg 140, 141
y Spinoza *véase* Spinoza, Baruch de
y Tschirnhaus 150, 151
Leipzig 41, 46
Leipzig, Universidad de 41, 43, 45
Lessing, Gotthold Ephraim 271, 302
levantamiento en Nápoles (1647) 95-96
leyes de Dios (en el pensamiento de Spinoza) 161
leyes de la física 235
leyes naturales 15
li, principio del 270
liberalismo, defensa de Spinoza del 16, 97
libertad:
en la filosofía de Spinoza 98, 102, 155, 160, 172, 174, 176
en la República holandesa 21, 22, 35, 36
libre albedrío:
concepto de Leibniz de 170, 243, 256, 257, 279
en la filosofía de Spinoza 169, 170, 279
en la teoría de Descartes 163
Limborch, Philip 104, 127, 198
Lister, Dr. Martin 132
Lithuanus, Georgius Ulicovius (seudónimo de Leibniz) 50
Locke, John 260-262, 267, 268, 303
Loeffler, Friedrich Simon 299
lógica, principios de 303
Londres, Leibniz en 140, 185, 186
longitud, solución de Leibniz del problema de la 91
Lorena, Duque de 51
Los elementos de una filosofía secreta de la totalidad de las cosas geométricamente demostrados (Leibniz) 181, 229
Lovejoy, Arthur 277
Lucas, Jean-Maximilian 25-27, 30-35, 60-65, 73, 104, 121, 194
sobre Amsterdam 20
Luis II de Borbón, Príncipe (Le Grand Condé) 120
Luis XIV, rey de Francia 12, 22, 50, 51, 84, 85, 90, 116, 120, 122, 123, 131-134, 137, 143-145, 194, 257, 258, 263-265, 272, 297
luteranismo 41, 43
Leibniz y el 82
macrocosmos y microcosmos (principio de Leibniz) 239
Mainz, Elector de 48-50, 117, 134, 139, 142, 143
mal:
en la teoría de Leibniz 52, 114, 234
en la teoría de Spinoza 161
pregunta de Blijenburgh sobre el 68-69
Malebranche, Nicolas 139, 164, 165, 243
Manifiesto en defensa de los derechos de Carlos III (Leibniz) 264
Maquiavelo, Nicolás 102
máquina aritmética *véase* máquina de calcular
máquina de calcular de Leibniz 79, 88-91, 140-143, 187, 253, 299
Mars Christianissimus (Leibniz) 263
Masaniello (Tommaso Aniello) 95, 97
Masham, Lady 261
materia:
como atributo 262
en la teoría de Descartes 210, 218, 219
y la ley de la gravedad 268

materialismo 64, 305
matrimonio, actitud de Spinoza ante el 62
mecanicismo 80, 81
Mecklenburg-Schwerin, Duque de 143
Medicina mentis et corporis (Tschirnhaus) 124
mente:
en el sistema de Leibniz 80, 81, 83, 182, 184, 187, 191, 239, 261, 278, 279, 286
en el sistema de Malebranche 164
en la metafísica de Spinoza 153, 161-171, 174, 184, 194, 237
teoría de Descartes sobre la 163
véase también problema mente-cuerpo
mente concurrente (concepto de Leibniz) 80, 81
Mercer, Christia 115
metáfora del reloj, uso de Leibniz de la 245
metáforas musicales, uso de Leibniz de 245
Meyer, Lodewijk 184, 188, 207
microscopía 238
milagros (en Spinoza) 156, 157
modernidad 15
Dios y la 230, 232
respuesta de Leibniz a la 16, 17, 83, 84, 92, 114, 179, 230, 232, 237, 250, 260, 304
respuesta de Spinoza a la 16, 17, 102, 114, 178, 230, 237, 304
modo:
en la metafísica de Spinoza 155, 158, 159, 189, 213
en la teoría de Leibniz 178, 179, 283
Molière 136, 137
molino, invención del 201, 220, 227
monadología 43, 119, 197, 248, 250, 261, 272, 282-286, 294, 296, 302
y la filosofía china 270
Monadología (Leibniz) 293
monismo (de Spinoza) 176
moralidad y la doctrina de la necesidad (en Spinoza) 202
More, Henry 104
Morteira, Rabino Saúl 25-7, 31, 33, 34, 37, 70
Moscherosch, Johann Michael 40
Movimiento, filosofía de Leibniz sobre el 75, 80, 83, 86-88, 185, 187, 188, 194
movimientos planetarios 267
mundo-alma (idea de Leibniz) 182, 184, 217, 262
mundos posibles, elección de Dios entre:
en la teoría de Leibniz 232, 233, 275-278
Naturaleza (concepto de Spinoza) 157, 158, 180, 231
necesidad:
en la filosofía de Leibniz 185, 187, 196, 202, 233, 276, 280, 284
en la filosofía de Spinoza 159-161, 203, 216, 226, 248
y la existencia de todas las cosas posibles 210, 215
necesidad metafísica (teoría de Leibniz) 233, 272, 280
necesidad moral (en la teoría de Leibniz) 233, 276, 280
neumática, obra de Leibniz en 89
Newton, Isaac 48, 88, 150, 186, 265-268, 292, 302
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 159, 174, 231
Novalis 159, 302
Nueva hipótesis física (Leibniz) 86
Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano (Leibniz) 78, 216, 261-264
Nuremberg 47, 48
ocasionalismo 164, 165, 246
Oldenburg, Henry 36, 71-73, 86, 125-129, 139-144, 149-151, 157, 186, 187, 203, 204, 211
Opera posthuma de BDS (Spinoza) 213, 214, 224, 225, 301
óptica:
logros de Leibniz en 89
trabajo de Spinoza sobre 60
orgullo (en la teoría de Spinoza) 173
Pacidius, Guglielmus (seudónimo de Leibniz) 78, 150, 187, 248

panteísmo (en la filosofía de Spinoza) 302
paralelismo:
en el sistema de Leibniz 281
teoría de Spinoza sobre el 166, 167, 246, 279-281, 286
París 131-133
Leibniz en 117, 118, 130, 133-152, 184-186
Parménides (Platón) 190
pasiones (en la teoría de Spinoza) 174-176
paz (preocupación de Leibniz por la) 78, 79, 295
Paz de Westfalia 40
pecado (en la filosofía de Spinoza) 284
pensamiento:
como atributo 261
en la metafísica de Spinoza 166, 168
Pepys, Samuel 119
Philosophical Transactions (Oldenburg) 71
placer:
en la teoría de Leibniz 285
en la teoría de Spinoza 172, 173, 176
placer sensual 55, 56, 58, 62, 63
Plan Egipto de Leibniz 52, 84, 85, 192, 117, 134
"Plan para una nueva guerra santa" *véase* Plan Egipto de Leibniz
Platón 63, 190
Polidoro (personaje de los escritos de Leibniz) 216, 217
Pomponne, Marqués de 90, 116
práctica de la filosofía 65, 77
Prado, Juan de 31, 34
Principia Mathematica (Newton) 266
principio de razón suficiente 233
Principios de la filosofía cartesiana (Spinoza) 107
Principios de la naturaleza y de la gracia (Leibniz) 293
probabilidad y el argumento del diseño 246
problema mente-cuerpo:
en la teoría de Descartes 163-166
solución de Leibniz del 89, 165, 239, 244, 279-282,
solución de Spinoza del 164-171, 246, 280, 281
problema uno-muchos:
en la teoría de Leibniz 189
en la teoría de Spinoza 158
progreso 304
noción de Leibniz del 246
protestantismo 41, 43, 68, 82, 98
y la Guerra de los Treinta Años 39
"Que el Ser Más Perfecto Existe" (Leibniz) 188, 196, 204
racionalismo 170, 303
razón:
en la filosofía de Leibniz 16, 79, 81, 92, 93, 112, 113, 189, 190, 232, 227, 302
en la filosofía de Spinoza 113, 173-177
Real Academia de las Ciencias de París 87, 139, 144, 186, 300
rector rerum publicarum (concepto de Leibniz) 76
Reforma 156, 171
reglas de vida (en Spinoza) 58, 64
relativismo de Leibniz 93
religión de Estado (religión popular) en la teoría política de Spinoza 102, 105, 112
religión popular (concepto de Spinoza) *véase* religión de Estado
religión y teología:
en la filosofía de Descartes 163
en Leibniz 112, 113
en Spinoza 99, 111, 168, 171, 177, 212
Rembrandt 22
República holandesa 20-23
invasión francesa de la 120
Rescher, Nicholas 115
resurrección (punto de vista de Spinoza) 130
reunificación de la Iglesia, proyecto de Leibniz para la 79, 222, 229, 235, 253, 256-260, 294, 295, 297
Rieuwertsz (editor de Spinoza) 206, 209-212

Rijnsburg (vida de Spinoza en) 58, 59, 64, 65, 71, 72
Rohan, Chevalier de 122
Royal Society (Londres) 71, 87, 88, 140, 141, 187, 266, 300
Ruprecht von der Pfalz, Príncipe 187
Russell, Bertrand 114, 115, 246, 271, 284-286, 303
sabiduría (en la filosofía de Leibniz) 76
Saint-Évremond, Seigneur de 37, 104
salvación:
  en la filosofía de Leibniz 247, 284
  en la filosofía de Spinoza 171-178, 284
Sauval, Henri 133
Schmuck, Catharina (madre de Leibniz) 41, 42, 44
Schönborn, Johann Philipp von *véase* Mainz, Elector de
Schönborn, Melchior von 139
Schuller, Georg Hermann 60, 110, 123-125, 150-153, 184, 185, 188, 204, 207
  y la muerte de Spinoza 208-214, 237
Senior, Hanna Deborah (madre de Spinoza) 20, 24
ser, en el sistema de Spinoza 159
seres humanos:
  como propósito de la creación 162, 163
  en la filosofía de Spinoza 171, 247
  Leibniz sobre 236, 247
  véase también problema mente-cuerpo
serie infinita (investigación de Leibniz) 149
Simplicissimus (Grimmelshausen) 39
Sobre el principio de individuación (Leibniz) 43
"Sobre la libertad" (Leibniz) 20-21
Sociedad de las Ciencias de Berlín 252, 290, 292, 300
Sofía Carlota, reina de Prusia 252
Sofía, Duquesa y Electora de Hanover *véase* Hanover, Duquesa y Electora de
Soliz, Esther de (madrastra de Spinoza) 24, 27
Spinoza, Abraham (tío de Baruch) 19-20
Spinoza, Baruch de:
  animosidad contra 11, 31, 70, 103, 121, 271
  apariencia de 13, 59
  atentado contra la vida de 31
  búsqueda de la fama por parte de 85
  carácter y personalidad de 37, 194. 198
  cautela como lema de 105
  como comerciante 27
  como monomaníaco 90
  como pulidor de lentes 60
  correspondencia de Leibniz con 109, 112, 123, 151, 185, 209, 213, 214, 255
  dedicación a la filosofía 54
  dinero y bienes terrenales vistos por 58, 59, 61
  educación e inteligencia de 24-26, 29
  en La Haya 59, 65, 67, 96, 120, 123
  en Rijnsburg 58, 59, 64, 65, 73
  en Voorburg 59, 64, 96, 97
  excomunión de 32-35, 37, 176
  familia de 19, 23-24 26-27
  imagen de sí mismo 96
  influencia de 301-304
  interés de Leibniz por 11, 15, 107, 111, 112, 154, 181-185, 189-192, 271-273, 285, 297
  interés de Tschirnhaus por 124-126
  interés en Sofía de 252, 253
  manera de vivir de 13, 59, 73
  muerte y funeral de 203-207, 224
  nacimiento de 18
  obras póstumas de 211-213
  opinión de Huet sobre 186
  opinión de Huygens sobre 140
  período oscuro en la vida de 54-58
  pintura como pasatiempo de 95
  recomendación de Leibniz a 150-152
  referencias de Leibniz a 100-112, 154, 255, 264
  sexualidad de 61-62
  situación económica de 145
  vida social y amistades de 64-67, 72-73, 141, 142

visita de Leibniz a 12, 14, 16, 74, 120, 180, 192-199, 224, 225, 255, 287, 298
y el mundo moderno 15
y la masacre de De Witt 120
y la vida de la mente 138, 171
y las enseñanzas judías 29-30, 176
y las teorías de Leibniz *véase* spinozismo
y Locke 262
y Oldenburg 71-72, 124-129, 140
Spinoza, Gabriel (hermano de Baruch) 24, 27
Spinoza, Isaac (abuelo de Baruch) 19-20
Spinoza, Isaac (hermano de Baruch) 23, 26
Spinoza, Miguel (padre de Baruch) 20, 23, 24, 26, 27
Spinoza, Miriam (hermana de Baruch) 23, 27
Spinoza, Rebeca (hermana de Baruch) 24, 60, 212
spinozismo:
comparado con la filosofía de Leibniz 93, 109, 285-287
sobre Dios 155-162, 189, 196, 212, 219, 221, 231, 233, 255, 258, 275, 285
sobre el libre albedrío 169
sobre el problema mente-cuerpo 246
sobre la felicidad 247
sobre la inmortalidad 217, 247
sobre la mente 81, 164, 169, 236
sobre la necesidad 202, 215, 225, 233
sobre la salvación 247
sobre la sustancia 238, 255, 262
Spitzel, Profesor 111, 112
Spyck, Hendryk van der 67, 96, 97, 205-209
St. Pierre, Abbé de 295
Steno, Nicholas 213
Stillingfleet, Edward 104
Stouppe, Coronel 121
submarino (idea de Leibniz) 89
sucesión en Polonia 49-50
sucesión española, crisis de la 262-264
sucesión inglesa, controversia sobre la 262-264
sustancia:
concepto de Leibniz de 81, 149, 189, 239, 242, 283
concepto de Spinoza de 155, 159, 167, 169, 179, 182, 189, 214, 233, 239, 248, 262
Swammerdam, Jan 238
Swift, Jonathan 302
Tales de Mileto 61
Temple, Sir William 21, 22
teocracia:
crítica de Spinoza a la 100, 102
objetivo de Leibniz por la 79
Teodicea (Leibniz) 123, 224, 232, 247, 252, 255, 271, 277, 278, 302
Teodoro (personaje de Leibniz) 232
Teófilo (personaje de Leibniz) 216-218
teología *véase* religión y teología
teología natural, obra de Leibniz sobre la 89
teología revelada, obra de Leibniz sobre la 89
teólogos, condena de Spinoza por los 103, 104
Thomasius, Christian 124
Thomasius, Jacob 43, 44, 75, 77, 78, 107, 108-112, 182
tolerancia:
en Alemania 40
en la teoría política de Spinoza 99
totalidad (noción de Leibniz) 182
trabajo en las minas, plan de Leibniz para el 200, 220, 226
Tractatus Theologico-Politicus (Spinoza) 13, 35, 70, 72, 97, 99, 103, 104, 106-114, 119, 121, 125, 126, 150, 185, 301
estudio de Dios en el 161
lectura de Sofía del 252
transubstanciación 80-83
Tratado sobre la reforma del entendimiento (Spinoza) 55, 58, 66, 97, 172
Trento, Concilio de 258
Triple Alianza 51
Tschirnhaus, Walther Ehrenfried 123-125, 129, 141, 149-155, 158, 166, 168, 181-190, 195, 200, 208, 210, 213, 265

y la muerte de Spinoza 207-209
Tydeman, Daniel 96
Un jardín con toda clase de encantos y sin pesares (Koerbagh) 97
Un nuevo método para aprender y enseñar jurisprudencia (Leibniz) 49
"Un nuevo método para los máximos y los mínimos, así como para las tangentes" (Leibniz) 265
Una luz brillando en la oscuridad (Koerbagh) 98
universo, Dios y el 182
"Uno es Todo", principio de 270, 280, 281
Vanini, Lucilio 222
vanitas 55-57
verdad:
  búsqueda de la (en Leibniz) 81, 93
  en la Biblia (teoría de Spinoza) 99
  en la teoría política de Spinoza 102-106
Viena, Leibniz en 290, 292
virtud:
  en la teoría de Leibniz 247, 306
  en la teoría de Spinoza 106, 174, 176, 247, 306
Voltaire 132, 232, 260, 295, 302, 304
voluntad:
  en la teoría de Descartes 163
  en la teoría de Spinoza 169
  véase también libre albedrío
Voorburg, Spinoza en 59, 64, 65, 96, 97
Vries, Simón de 60, 67, 68
Wallis, John 87
Wedderkopf, Magnus 113
Weinberg, Steven 156
Witt, Johann y Cornelius de 120
Wolf, Christian 302

BIBLIOTECA BURIDÁN